Irénikon

TOME IX

3. 1932 Mai-Juin.

[P]RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Rédaction et administration :
IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.
Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

(Voir la suite des comptes rendus à la 3e page de la couverture)

IRÉNIKON

Tome IX | Nº 3 | Mai-Juin 1932

La Gnose orthodoxe de Berdjaev.

On a pensé que la belle étude de K. Pfleger, parue dans Hochland *t. XXIX,* 1931-1932, *nº* 3, *pourrait intéresser les lecteurs d'*Irénikon. *La bibliographie et la Revue des Revues ont souvent l'occasion de signaler des écrits de M. Berdjaev, dont les idées parfois discutables sont toujours puissamment intéressantes. Ils trouveront ici une synthèse intelligente, bienveillante et pondérée, faite par un catholique occidental et qui aidera les amateurs de philosophie religieuse à se retrouver dans la pensée touffue de Berdjaev et à en apprécier les tendances vivantes et généreuses, sans jamais oublier le holà nécessaire devant des aperçus trop « vertigineux ». Cette traduction entraîne aussi ses inconvénients : l'auteur s'adresse à des lecteurs allemands. Nous supprimons les références inutiles pour un lecteur français, nous tâchons de minimiser les néologismes et nous gardons, par respect du texte, de rares expressions que nous n'approuvons pas entièrement.*

Berdjaev a moins de succès dans les pays de langue française que dans ceux de langue allemande. A notre su, il n'en existe que deux ouvrages traduits en français : Un nouveau Moyen-Age (*Paris, Roseau d'Or,* 1927) *et* L'Esprit de Dostoevski (*Paris, Éditions Saint-Michel, « Les Maîtres étrangers »,* 1929); *il faut y ajouter un article :* L'Idée religieuse russe, *dans un recueil « L'Ame russe »* (*Cahiers de la Nouvelle Journée,* 8, *Paris, Bloud et Gay,* 1927).

Il y a une certaine disposition d'âme, encore trop rare en Occident, qui permet de lire la philosophie religieuse russe croyante avec compréhension ou tout au moins avec un désir honnête de comprendre. Cependant la bonne volonté elle-même rencontre tout d'abord des difficultés inattendues et des surprises. A la lecture du *Sens de l'histoire* de Nicolas Berdjaev, Peter Wust en fut enthousiasmé et y crut apercevoir une des plus profondes philosophies de l'histoire de notre temps. Bientôt après, cependant, la lecture du *Sens de la création* lui fit constater avec regret que ce n'est pas sur Berdjaev qu'une philosophie chrétienne pourrait compter dans la lutte pour l'objectivité de l'être : ce livre en effet révélait en Berdjaev plutôt l'apôtre d'un « génie créateur luciférien », que le protagoniste de la pensée chrétienne. Il faut dire que le *Sens de la création* se prête facilement à cette erreur ; mais la méprise est toujours facile quand on a à faire au brillant philosophe. Un critique catholique français a salué dans *Un Nouveau Moyen-âge* une synthèse prophétique puissante des idées d'aujourd'hui et des événements de demain, sans faire remarquer que ce tableau était brossé d'un point de vue qui n'est pas catholique. Quel est donc ce point de vue ? En règle générale, qu'y a-t-il donc à retenir de la doctrine fondamentale de Berdjaev ? Pas grand chose, pour Mgr Michel d'Herbigny : on s'attendrait à un tout autre jugement de la part de cet éminent apôtre de l'union. Berdjaev publie, en 1927 (chez Bloud à Paris) dans un recueil *L'Ame russe*, un article sur l'idée religieuse russe. Mgr d'Herbigny écrit à ce propos : « Le lecteur peu averti des formules de la pensée religieuse russe trouvera ici une confiance inébranlable et un enthousiasme passionné pour une conception *vague et confuse*, mais puissamment dramatique d'un christianisme qui se déclare apocalyptique ». Qu'est-ce qui est confus et vague ? L'Orthodoxie ? Berdjaev lui-même la caractérise dans son article de «passive, indolente, statique»

d'autres Russes orthodoxes combattent ces assertions avec énergie, la passivité surtout. Ou bien vague et confuse serait la conception du christianisme édifié sur les éléments spirituels et les tendances de l'orthodoxie russe par des philosophes religieux tels que Berdjaev et Bulgakov ? La réponse à cette question ne peut être donnée sans développements ultérieurs. La revue *Les Documents de la vie intellectuelle* (octobre 1929) donne des extraits du dernier livre russe de Berdjaev paru en France, ou plutôt de son chapitre *L'Église et le Monde* et y joint un commentaire qui est loin de concorder avec l'opinion sévère exprimée ci-dessus. La revue tient la pensée de M. Berdjaev pour digne d'attention en tant qu'expression des aspirations et des idées latentes dans un grand nombre d'esprits religieux russes, et même plus que cela, des aspirations « d'une famille d'esprits qui supportent avec déplaisir la discipline intellectuelle et morale de l'Église catholique ». Il s'en suit que même cette « conception vague et confuse » de Berdjaev sur le christianisme mérite une attention des plus pénétrante. Mais aussi, dirions-nous, une attention sympathique et bienveillante. L'année passée, à Paris, dans une réunion unioniste convoquée par des catholiques, il fut parlé de l'Orthodoxie d'une manière si brutale, que Berdjaev (qui enseigne à la faculté de Paris la théologie et la philosophie orthodoxes) et les ecclésiastiques orthodoxes quittèrent démonstrativement la salle (*West-östlicher Weg*, 9-10, 1930). Si l'on veut se comprendre, on doit, dans le sens littéral du mot, se rencontrer. Nous voudrions dans la suite, pour comprendre le caractère et les idées fondamentales de l'œuvre de Berdjaev, nous y essayer avec autant de loyauté qu'il en met lui-même, à rendre justice au christianisme occidental, au christianisme catholique surtout.

En effet, l'impression première et la plus tenace qu'un connaisseur de l'œuvre de Berdjaev éprouve à la lecture de son dernier livre *La Philosophie de l'esprit libre*, est celle

d'un effort surprenant pour comprendre et être compris. Quelle différence à ce point de vue entre *Le Sens de la création* et le nouveau livre ! Il faut tendre l'oreille dans le premier pour trouver le chrétien positif sous le langage religieusement révolutionnaire et la pensée à allure autonome, et pour reconnaître dans la « création » annoncée, non pas l'évangile de la création séculière, mais celui de la transfiguration religieuse du monde. Le nouveau livre parle la langue d'un chrétien authentique qui se sait uni à nous fraternellement par l'expérience la plus profonde de la foi au Christ et au *corpus Christi mysticum*, tout en vivant le christianisme autrement que nous. Il connaît et apprécie nos grands théologiens modernes comme Newman, Möhler, Scheeben ; il se réjouit de pouvoir s'en rapporter à Lippert ou Guardini ; les mystiques catholiques comme Angelus Silesius, Jean de la Croix ou Léon Bloy, mystique fourvoyé par mégarde dans la littérature profane, sont pour lui des amis avec lesquels il partage son expérience de Dieu et du monde. *La Philosophie de l'esprit libre* n'est aucunement la philosophie d'un libre penseur étranger à toute foi obligatoire. Au contraire, il n'existe pas pour Berdjaev de philosophie sans foi, sans foi chrétienne. Celle-ci cependant n'est pas pour lui une foi d'autorité, mais une foi acquise « en partant de l'intérieur, à travers une expérience douloureuse et par la liberté », en pleine indépendance de toute autorité extérieure. Trouvons-nous ici un subjectivisme protestant qui se cabre contre l'autorité ecclésiastique extérieure ? Les tendances du protestantisme sont aussi étrangères à Berdjaev que ce que les catholiques appellent modernisme. Il a une âme nettement ecclésiastique. Une Église purement invisible est pour lui une chose impensable. L'Église pour agir dans le monde, doit être enracinée dans la réalité empirique avec le côté physique, psychique et social de sa nature. Pourtant l'Église est mille fois plus que ce qui en est visible, plus qu'une

communauté de croyants encadrée par une hiérarchie, plus qu'une réalité parmi les autres réalités de ce monde. L'Église atteint avec sa nature intégrale, mystique, ontologique, les profondeurs du monde spirituel. C'est à cette Église que Berdjaev appartient, c'est d'elle qu'il se réclame avec le plus grand sérieux. Y adhérer est un problème vital pour l'esprit ; sans elle il n'est plus qu'un isolé devant l'énigme de la vie. La vie de l'Esprit est supra-individuelle et ne peut être atteinte que sous la conduite d'un guide supra-individuel aussi. « Dans l'expérience ecclésiastique, je ne suis pas seul ; je suis uni à tous les frères dans l'Esprit, qui ont vécu partout et en tout temps. Moi-même je suis étroit et connais peu ; mon expérience... n'embrasse pas la plénitude et la multiformité de l'être, et je n'ai pas eu, à moi seul, tous les mouvements spirituels. Dans l'expérience religieuse ecclésiastique, dans la rencontre avec le Christ, l'homme n'est pas un isolé; il est avec ceux qui, un jour, ont eu cette expérience ; il est uni à tout l'univers chrétien, aux apôtres, aux saints, aux frères dans le Christ, aux morts et aux vivants... Nous sommes l'unique race du Christ, une nouvelle race humaine spirituelle ; or cette nouvelle race du Christ dispose de l'intelligence du Christ, d'une intelligence d'autre espèce que notre intelligence humaine, psychique, limitée ».

Berdjaev est un penseur d'une audace avoisinant parfois une témérité fantastique, penseur qui enlace des mystères, qui annonce des aperçus mystiques, plutôt, de son propre aveu, des vérités « vertigineuses ». Mais il pense sa philosophie en fonction de la foi absolue et intégrale au Christ, le Dieu-homme. Il pense en chrétien, ce qu'il ne faut jamais oublier, et *en chrétien oriental.* Il est inutile de s'occuper de Berdjaev sans avoir sous les yeux cette circonstance essentielle. Un des grands avantages de son dernier ouvrage est justement de faire apparaître nettement l'enracinement de sa pensée dans les idées et les tendances du

christianisme oriental. La philosophie étonnemment profonde de la destinée humaine qu'il esquisse dans *Le Sens de l'histoire* perd, à cause de ce nouvel aperçu, beaucoup de son étrangeté qui rendait difficile la compréhension du livre. Nous ne prétendons pas dire que sa conception de l'Orthodoxie et l'Orthodoxie réelle coïncident. Il est difficile de se faire une idée exacte de l'Orthodoxie pour quiconque est en dehors d'elle. La revue unioniste de Bertram Schmitt *West-östlicher Weg*, a donné, ces dernières années, une série de précieuses études russes sur l'Orthodoxie, sans permettre cependant de se faire une représentation uniforme et non contradictoire de son essence. Cela doit certainement provenir de ce que la puissante vitalité du christianisme reste pour ainsi dire informe et débridée en Orient, tandis qu'en Occident elle fut l'objet d'une élaboration théologique, philosophique, organisatrice, presque ininterrompue. L'essence de l'Orthodoxie serait-elle précisément comprise dans cette évolution lente et arriérée vis-à-vis de l'Occident, l'Orthodoxie serait-elle un catholicisme peu développé, retardataire, et l'originalité russe consisterait-elle définitivement dans l'absence de caractère propre ? Voilà une question qui reçoit une réponse affirmative chez l'orthodoxe russe Vilinskij, mais négative même chez des catholiques et des catholicisants et une réfutation en règle chez la plupart des Russes orthodoxes et aussi chez Berdjaev.

Nous n'avons pas à traiter ici de cette question. Il est cependant nécessaire de savoir si l'idée de Berdjaev sur l'Orthodoxie coïncide dans ses grandes lignes avec celle d'autres écrivains orthodoxes, afin de se rendre compte de la mesure dans laquelle sa pensée s'inspire du monde spirituel de la religiosité russe et sa philosophie peut se dire philosophie religieuse russe. L'Orthodoxie est pour Berdjaev un type original de christianisme. C'est moins un défaut d'histoire, de développement dogmatique et organisateur de l'Église, qui distingue le christianisme oriental de l'occi-

dental, c'est plutôt une expérience spirituelle positive et différente, une autre conscience de Dieu et du monde, du temps et de l'éternité. Kobilinskij-Ellis n'affirme-t-il pas non plus (dans une série d'articles sur l'épopée héroïque de l'ancienne Russie, *West-östlicher Weg*, 1930 (1), croyons-nous) que le peuple russe aurait une perception du temps différente de celle de l'Occident, où l'on ne vivrait pas le temps comme tel, mais seulement le contenu du temps ? Ainsi s'expliquerait très naturellement la théorie remarquable de Berdjaev sur la relation du temps et de l'éternité dans *Le Sens de l'histoire*. La marche dans le cosmique, la sagesse cosmique, dont le culte naturiste hérité d'Asie se transforme dans le culte de la Sophia chrétienne et céleste, transformation que Kobilinskij perçoit dans l'épopée russe ancienne; tout ce cosmique, avec l'entrée du divin dans l'humain, dans le cosmos, dans l'histoire, la transfiguration de la créature, Arsenjev lui aussi le présente comme noyau essentiel de la chrétienté orientale (*Die Kirche des Morgenlandes*, Sammlung Göschen) (2). Berdjaev comprend l'Orthodoxie de la même façon. Cette orientation cosmique, cette adhésion passionnée à l'idée de la résurrection et au retour eschatologique du Christ, cette nostalgie de la transfiguration de la nature entière, du salut du monde par la transfiguration et la divinisation, aurait déjà été exprimée dans la patristique orientale. Un Origène, un Grégoire de Nysse eussent été impossibles en Occident. Et en Orient, c'est la doctrine du salut exclusivement personnel, du ciel pour les élus et de l'enfer pour les damnés, qui n'auraient jamais vu le jour. Conformément à leur nature, la question de l'*apocatastase* se posa devant l'âme religieuse de l'Orient tandis que pour l'âme religieuse de l'Occident, pour le catholicisme et le protestantisme, la question de la justification par la foi et les œuvres se plaça à l'avant-plan.

(1) Cfr *Irénikon*, VIII, 210.
(2) *Irénikon-collection*, 1928, 3-4.

Nous sommes donc en face du fait inévitable et d'ailleurs peu étonnant de types également bien définis de christianisme, oriental et occidental. Cette différence n'est pas produite par la séparation, tout comme la séparation n'est pas produite par cette différence interne. « Ces différences n'ont pas fait de la séparation des Églises une nécessité ». Quelle pensée consolante ! Mais alors pourquoi insister sur cette différence au point de déduire de la nature propre du christianisme oriental une conception de l'Église qui rendrait la réunion sinon pratiquement impossible, tout au moins superflue, conception de l'Église, en effet, dans laquelle la question de l'autorité ne présente aucun intérêt ? Et d'où vient ce manque d'intérêt ? De ce que le christianisme pneumatique de l'Orient n'a pas d'entendement pour « la question juridique et l'organisation sociale ». Cela paraît bien être ainsi. Arsenjev écrit (*op. cit.*) : « La grande unité de l'Église n'est pas conçue comme de l'autoritaire formel, comme une puissance qui lie formellement et qui se laisse exprimer dans des formules juridiques. L'Église d'Orient ne connaît d'autre tête que la seule tête du corps mystique, le Christ... Elle ne connaît non plus aucune autorité formelle et juridique. Le Christ, les apôtres, les conciles de l'Église ne sont aucunement pour elle une telle autorité. Il ne s'agit pas d'autorité, mais il y a un immense courant de la vie de grâce, qui vient du Christ et où chacun est porté comme une goutte, comme un flot ». La question de l'autorité, voulons-nous croire, n'est en aucune façon résolue du fait que l'Orthodoxie n'éprouve pour elle ni compréhension, ni intérêt, ni besoin. L'Orthodoxie n'éprouve en effet ni le besoin, ni la nécessité d'un ministère pastoral et d'un magistère : elle ne serait pas exposée comme l'Occident orageux à la grande tentation de l'humanisme païen ; elle s'accommoderait d'une moindre activité extérieure, juridique et organisatrice du principe humain dans l'Église, par suite de son enracinement ontologique plus profond dans

le monde divin ; enfin, dernière raison mystique, l'autorité s'impose seulement à une nature conçue séparément de Dieu, disciplinée extérieurement, mais intérieurement non christifiée ; elle n'est plus nécessaire pour un sentiment du monde qui considère la nature moins comme séparée de Dieu, que comme en mouvement vers lui, et qui vit déjà en attente de la destinée finale de sa transfiguration et de sa divinisation. Une autorité formelle et obligatoire n'apporterait-elle pas aujourd'hui le salut à l'Orthodoxie dans la persécution et la misère des déchirements intérieurs ? Ainsi pensent en tous cas ceux des orthodoxes russes qui cherchent l'union à Rome, sans renoncer en quoi que ce soit à l'esprit de l'Orthodoxie. Berdjaev prétend que Solovjev ne se serait jamais senti à l'aise dans le monde intellectuel catholique de l'Occident. Il a raison. Berdjaev s'y connaît mieux aujourd'hui. Mais Solovjev, tout en étant entièrement pétri de la substance du christianisme oriental, n'en est pas moins devenu un champion passionné de la primauté papale tant pour l'Église d'Orient que d'Occident. Rien de plus riche en enseignements à cet égard que l'anthologie de Solovjev éditée par Kobilinskij-Ellis sous le titre de *Monarchia S. Petri* (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1929). Et Kobilinskij, lui aussi russe orthodoxe (1), interprète même la reconnaissance de la primauté comme une conséquence purement logique de l'Orthodoxie intégrale, laquelle, à ses yeux, aurait trouvé l'expression jusqu'ici la plus parfaite dans la philosophie religieuse de Solovjev. Nous avons là-dessus une opinion un peu divergente (2). Pour le moment il s'agit seulement de montrer, combien Ber-

(1) Devenu depuis catholique (N. d. l. R.).

(2) Voir *Hochland*, 1927-28, nº 3-4, *Wladimir Solovjeff als Philosoph des Gottmenschtums und der Unionsidee.* Nous ne sommes depuis longtemps plus seul à tenir l'opinion, alors défendue, qui ne fait pas de l'adhésion de Solovjev à l'Église catholique et de son idée générale sur l'union, une conséquence directe de ses doctrines philosophiques.

djaev s'y prend commodément pour résoudre le problème d'une autorité extérieure dans l'Église. La solution décisive d'une question aussi capitale ne peut se baser sur la seule différence qualitative du sentiment du monde (Weltgefühl), mais bien sur le terrain des faits évangéliques. Berdjaev confesse le symbole orthodoxe d'une « Église sainte, collective, apostolique ». Quelle était la foi aux temps apostoliques ? La réponse ne fut certainement pas facile pour Newman, car elle le fit abandonner l'Église anglicane. Mais il ne pouvait se dérober à l'évidence que la foi était alors notoirement la « soumission à une autorité vivante ». Cette soumission, alors comme aujourd'hui, est le critère extérieur de la foi. Quand on se réclame de la foi chrétienne, on n'a qu'à la prendre comme l'entendaient les apôtres. Solovjev pensa de même.

Cependant ici aussi nous devons prendre Berdjaev tel qu'il est et tel qu'il veut être compris. Nous le voyons chrétien d'une orthodoxie russe typique qui n'est pas ennemie de Rome, mais pas non plus amie de l'union. *Ce christianisme russe est un présupposé essentiel de sa pensée.* Et cette pensée n'est pas à proprement parler une philosophie dans le sens occidental du mot, elle n'est pas non plus une théologie conforme à la théologie classique de l'Occident : elle ruine sciemment, de l'aveu de Berdjaev, les limites admises en Occident pour la connaissance philosophique, théologique et mystique. Cette pensée — ceci vaut pour toute la pensée religieuse russe — est philosophie, théologie et mystique à la fois ; c'est une philosophie puisant aux sources premières, vivantes et religieuses de l'être, philosophie en tant que révélation créatrice de l'âme illuminée par la foi. Comprendre les penseurs religieux russes, c'est se dire une fois pour toutes que leur philosophie est « illuminisme », au dire de Berdjaev lui-même. Ou bien encore « sagesse mystico-visionnaire », appellation que Kobilinskij donne à la doctrine de Solovjev, ou bien encore la défi-

nition de Solovjev — « théosophie libre » en tant que synthèse organique de la mystique chrétienne, de la philosophie rationnelle et de la science positive. En tout cas, cette dernière base intellectuelle est commune à tous les philosophes religieux russes, quelles que soient par ailleurs leurs divergences parfois notables. C'est un « empirisme saisi dans la profondeur d'une expérience mystique et débordante de vie », au dire de Berdjaev dans sa pénétrante critique de la philosophie occidentale moderne (1). « Gnose » enfin est l'expression la plus simple, la plus courte, la plus juste pour le mode spécial de la pensée religieuse russe si l'on désirait une formule à l'emporte pièce. Un des mérites du dernier livre de Berdjaev est d'avoir clairement manifesté ce caractère gnostique propre à sa philosophie religieuse aussi bien qu'à la philosophie religieuse russe en général.

La pensée philosophique de Berdjaev est gnose orthodoxe. Nous ne disons pas gnose chrétienne, parce que, il n'y a eu et il n'y a de gnose que dans le christianisme oriental. En Occident il existe une théologie chrétienne hautement développée et spécialisée, mais il n'y a guère de gnose chrétienne. Il y manque la base subconsciente propre, spirituelle et émotionnelle, qui, en Orient, est un terrain propre à la gnose. Quand Berdjaev prend la défense des droits de la gnose — on ne pourrait suffisamment y insister — il n'entend pas par là l'antique gnosticisme condamné à bon droit par l'Église, gnosticisme qui était une sagesse païenne mélangée d'éléments chrétiens et qui aurait voulu faire du christianisme une secte aristocratique au lieu d'une religion mondiale. Il parle d'une gnose authentiquement chrétienne, dont un Clément d'Alexandrie, un Origène, un Grégoire de Nysse, un Maxime-le-Confesseur sont les représentants. Ils étaient tous des chrétiens orientaux. La théologie occi-

(1) *Die Tragödie der Philosophie*, Verlag Reichl, Darmstadt, 1927.

dentale n'aurait, d'après Berdjaev, rien à voir ni par sa nature, ni par sa méthode, avec la vraie gnose parfaitement conciliable avec la révélation chrétienne et même stimulée par elle. Et ceci, parce que la théologie occidentale n'est pas une augmentation de la connaissance, mais une explication et une apologie de vérités déterminées *a priori*. Cette gnose, dont parle Berdjaev, ne présuppose-t-elle pas aussi nécessairement la foi ? Bien sûr, mais cette gnose soumet ensuite la vérité de la foi à un processus intellectuel pour atteindre de nouvelles connaissances. Un exemple : on ne peut affirmer que l'Évangile et le christianisme subséquent contiennent toute la vérité sur l'homme et sur le monde. La révélation chrétienne cache en elle l'anthropologie la plus parfaite qu'on puisse penser ; mais c'est précisément cette anthropologie qui n'est pas encore découverte, pas encore éclairée par la lumière de la conscience chrétienne. Les Pères grecs ont à peine amorcé l'éclaircissement de l'anthropologie vraie par leur doctrine de la *theosis ;* encore trop prisonniers de la conscience du péché, du côté négatif de la Rédemption, ils n'ont pas pu discerner, avec une netteté suffisante, le côté positif, c'est-à-dire la transfiguration et la divinisation de la nature humaine. La grande tâche de la gnose orthodoxe est la mise en évidence de la nature proprement christologique, théandrique.

On ne peut pas confondre la gnose néo-orthodoxe avec la théologie orthodoxe classique et traditionnelle. Celle-ci jouit d'une mauvaise réputation chez les représentants de la gnose. Elle serait depuis longtemps tombée dans la dégénerescence et la stérilité, pense le professeur Iljin de l'Institut théologique orthodoxe de Paris (*West-östlicher Weg*, nº 7-8, 1929). Le réveil de l'esprit primitif de l'Orthodoxie à une recherche vivante de la vérité, fut œuvre de laïcs ; Solovjev se tient au premier rang des *pionniers* de la gnose néo-orthodoxe, car la théologie orthodoxe, nonobstant sa prédisposition gnostique plus vigoureuse, était tout

aussi peu gnose proprement dite que la théologie occidentale. Aussi peu que celle-ci, elle a entrevu le mystère final du monde. La cosmologie, que professe l'Église commune, est piètre. Nous découvrons ainsi, par un profond exemple, le sens et le but de la gnose orthodoxe. La cosmologie du christianisme officiel est taxée de nettement insuffisante par la gnose russe. A vrai dire, ce n'est plus du tout une cosmologie. L'Église continue à vivre dans la peur de la cosmologie que lui inspirèrent les anciens gnostiques : leurs processus cosmiques réduisaient à néant le mystère central de la Rédemption aussi bien que l'idée chrétienne générale sur Dieu et l'homme. Depuis, la cosmologie fut suspecte. De crainte de diviniser le monde, on le laisse se « dédiviniser ». En retirant les mystères cosmiques à la spéculation de la gnose chrétienne, l'Église a livré le cosmos à la science positive, à la science naturelle, à la technique, à l'esprit du matérialisme. Le sentiment du cosmos, encore vivace chez les hommes du moyen-âge, a disparu à l'âge moderne. Théodore Haecker l'a regretté avec des accents saisissants dans son article de *Hochland* de ces dernières années. Il a aussi regretté la satisfaction que l'homme moderne veut apporter à sa faute envers la grande et mystérieuse Mère-Nature, dans un culte orgiaque de la vie en soi, dans une mystique cosmique brutale et ennemie du Logos. Berdjaev, lui, rend directement responsable l'agnosticisme de l'Église de la bacchanale conduite par les occultistes, les cosmosophes et les anthroposophes du genre de Rudolf Steiner, dans le royaume cosmique abandonné. La Sophiotique russe trouve justement son sens et son but passionnément désiré à ordonner ce désordre païen, à combler cette lacune de la spéculation cosmologique du christianisme.

Au premier abord, le chrétien occidental éprouve la pénible impression d'une Sophiotique en l'air. Mais ce n'est pas le cas. Des penseurs aussi éminents que Solovjev, Bulgakov, Florenskij ne se dépenseraient pas avec autant

de tenacité et d'effort en faveur de la doctrine de la Sophia, si celle-ci n'avait pas de raisons pressantes et intrinsèquement urgentes. Nous ne pouvons pas méconnaître qu'elle a, avant tout, sa source psychologique, en plus d'une base iconographique et scripturaire, dans le sentiment de Dieu et du monde, propre à l'esprit oriental et à peine définissable. On ne peut certainement pas contester l'affirmation d'Iljin que « le problème de la Sophia est lié à l'interprétation théologico-philosophique d'une expérience des relations de Dieu et de la créature, prise dans son essence théologique surmondiale et prémondiale, expérience propre à l'élément russe et orthodoxe ». Mais, on peut bien contester son idée de la Sophia. En effet, la Sophiotique en soi est toute entière d'abord un problème et non une solution du problème. Ses admirateurs occidentaux peu nombreux mais enthousiastes feraient bien de ne pas l'oublier. Pourquoi être plus russe que les Russes ? (1) Berdjaev fait plus qu'apprécier la Sophiotique *in abstracto*, il est lui-même sophiologue ; la musique de la Sophia, telle une musique sphérale, retentit dans les coulisses de sa pensée, mais doucement, avec retenue, en sourdine. Qu'elle prenne la conduite exclusive dans un *allegro con brio*, et c'en est fait alors facilement de l'harmonie divine de la vraie conception chrétienne du monde. A ses yeux la Sophiotique est uniquement un essai provisoire de l'esprit religieux russe pour amener la réhabilitation de la cosmologie dans le christianisme. C'est un essai pour réveiller la conscience chrétienne qui a sombré dans le positivisme et qui comprend les dogmes presque exclusivement d'un point de vue moral ; les sacrements, du côté psychologique et social ; l'Église, comme une fonction, à peine plus, dans la société religieuse et comme une communauté organisée de croyants. C'est un effort pour

(1) Mieux encore, pourquoi tenter un rapprochement réciproque précisément sur le domaine problématique de la philosophie religieuse russe ? Le dernier livre de Berdjaev indique une orientation plus heureuse.

faire apparaître la nature vraiment cosmique et universelle des mystères de la foi. La doctrine de la Sophia est une des expressions du platonisme chrétien. Il s'agit donc pour elle et « contrairement à la dégénerescence nominaliste du christianisme » de réintégrer dans la conscience ecclésiastique la doctrine platonicienne du monde des idées, de l'âme du monde, le réalisme platonicien en un mot. Berdjaev, lui aussi, s'attelle à cette tâche. Cependant le chemin qui conduit les sophiologues russes à cette fin lui paraît frôler de trop près les écueils panthéistes. Nous nous réjouissons de lui voir cette prudence après sa navigation audacieuse près des mêmes écueils dans *Le Sens de la création.* « Le sophianisme se revêt de formes qui menacent d'absorber totalement le problème de l'homme dans le problème du cosmos. La liberté et l'activité créatrice s'anéantissent dans pareille Sophiotique. Le problème religieux central est à notre époque non pas celui de la Sophia, ni non plus celui du cosmos, mais celui de l'homme. La sophiologie doit être jointe au problème anthropologique ».

(*A suivre*).

K. PFLEGER.

Vie de saint Athanase l'Athonite.

(Suite.)

---

60. Un autre frère, le moine Gérasime, lui aussi pénétré de foi dans les miracles du Père, voulait arracher à la main une vigne vigoureuse aux racines très longues, car il était doué d'une grande force corporelle et son corps était solidement charpenté d'os et de nerfs. Ayant pris la vigne grimpante avec ses mains, il l'ébranla deux ou trois fois fortement mais il ne put l'arracher et il se fit involontairement une hernie. Une maladie des genoux, qu'il avait eue autrefois, l'avait déjà tenu alité pendant longtemps. Mais il avait été délivré de l'une et de l'autre par les prières et par le contact du Père, en même temps que par la bénédiction de la croix du Sauveur, et contre tout espoir il avait obtenu la santé et une guérison étonnante. Comme il désirait se rendre à Jérusalem pour prier et adorer au tombeau de Notre-Seigneur Jésus et en même temps accomplir quelque service du monastère, il en reçut la permission du Père. Après avoir accompli la tâche qui lui avait été assignée par le Père et déposé ses vœux devant le Seigneur, il revint toujours immunisé par la prière du saint. Il fit alors cette déclaration en prenant Dieu à témoin : « Après mon retour, un jour, je désirais voir le Père pour une nécessité pressante (ce moine était alors occupé à la boulangerie). Il se fit que le saint était à ce moment dans l'église des Saints-Apôtres. Je m'y rendis et, arrivé près de la porte, je vis, continua-t-il, son visage semblable à une flamme ardente. M'étant ensuite retiré un peu, je me penchais encore en avant pour le voir et je contemplais son visage qui lançait des éclairs et une sorte d'auréole angélique l'entourant tout entier.

De peur, alors je m'écriai : « Père ». Lui me voyant effrayé dit d'une voix douce : « N'est-il pas l'heure d'entrer ? » Et moi omettant de répondre à sa question, je lui racontai ce que j'avais vu et comment j'espérais après cela mourir. Le Père me dit alors : N'aie pas peur enfant ; en outre je te donne le commandement, au nom du Seigneur tout puissant, de ne raconter à personne ce que tu as vu, aussi longtemps que je serai parmi les vivants. Ce que j'ai observé ».

61. Un frère qui avait été envoyé par le Père à quelque travail, ayant compromis son âme par négligence, fit hélas ! naufrage dans une tempête impure. Rentrant au monastère, il s'ouvrit au Père de son péché et de la pensée de désespoir qui le pressait depuis. Celui-ci lui ayant pardonné, l'exhorta et l'encouragea ; il faisait cela dans l'espoir de le sauver et il le préparait à recommencer ses combats antérieurs et à ne pas désespérer de l'amour de Dieu. Un des frères, n'admettant pas cette façon d'agir, accablait ouvertement de reproches le Père ainsi que le frère tombé. Il disait qu'il n'était pas juste d'avoir compassion de lui, mais qu'il fallait lui imposer de nombreux châtiments ; il proférait des imprécations contre le frère et lui lançait 'anathème, parce qu'il avait eu l'audace de commettre une chose impure. Or notre doux Père, fixant avec insistance l'accusateur, lui dit : « Paul, (c'était le nom de l'ancien), attention à ce que tu fais ! » Dès lors le malin pendant trois jours et trois nuits se mit à l'accabler de ses traits enflammés, au point qu'il désespérait de son propre salut et, ce qui est pire, qu'il avait honte de révéler sa lutte au Père. Mais lui, voulant l'amener à l'aveu de sa propre souffrance, lui parlait à tout instant des travaux du monastère. Paul alors prenant courage, à l'occasion d'une conversation avec le Père, tomba à ses pieds, lui révéla sa tentation, invoqua un soulagement et une délivrance. Il ne fut pas trompé dans sa prière. En effet, pendant que les

frères travaillaient dans les bois de Kerasia (1) et que le Père peinait avec eux, Paul qui était cellerier (2) prépara leur repas. Déjà l'heure du dîner était venue ; le Père ordonna aux frères de prendre la nourriture, tandis que lui-même se mettait en prières pour Paul qui était tenté. Le frère sentit à cette heure un froid se répandre en lui de la tête aux pieds, et il éteignit le bouillonnement de sa chair. Ayant marqué l'heure d'un signe et interrogeant les frères à ce sujet, il trouva que c'était au moment où son Père était en prières qu'il avait été délivré de la lutte.

62. Une autre fois, Athanase le dépensier (3), qui était au début de sa retraite (4) à Mylopotamos, ayant bu de l'eau à l'excès tomba malade d'hydropisie. Le Père le voyant enflé et près de suppurer, lui ordonna de revenir à Lavra pour se soigner. A son retour, il fut condamné par les médecins. Ayant pitié de lui, le Père toucha son ventre

(1) A quel travail ? En dehors des cerisiers sauvages qui lui ont valu son nom et dont les fruits sont servis à Lavra au repas commun du 5 juillet, fête du fondateur, Kerasia ne produit guère aujourd'hui que du bois de chauffage et le sumac des corroyeurs. Cfr Smyrnaki, *loc. cit.*, pp. 104 et seq. (note de l'éditeur).

(2) *Κελλαρίτης* ; contrairement à ce qui se lit dans la règle de S. Benoît, la charge de cellerier a des attributions restreintes dans les typica byzantins. Le cellerier est un auxiliaire de l'économe. Athanase en parle une fois, lorsqu'après Théodore de Studion il recommande à l'higoumène de laisser le souci des questions d'argent *τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς κελλαρίταις*. (Meyer, *loc. cit.*, p. 113). Les peines monastiques des Studites montrent bien que c'était lui qui avait la charge du cellier et des vins. (Migne, P. G. XCIX, 1737) S. Christodule détermine pour son monastère de Patmos un *οἰνοχόος*, qui présidera à l'importation et à l'exportation du vin, et un *κελλαρίτης*, qui veillera à sa conservation ; ils prévoit aussi deux aides qu'il appelle *παρακελλαρῖται*. (Cfr *Akolouthia cit.* p. 98).

(3) Cfr *Irénikon*, IX, p. 80 note 2.

(4) Cfr *ibid.* p. 82 en note. Voici la règle que nous rappelions ci-dessus illustrée par un exemple. Le caractère humain des règles d'Athanase apparaît bien ici : il trouvait naturel que ses religieux éprouvassent de temps à autre le besoin de déposer le fardeau des observances monastiques et il se fait un devoir de recommander à ces successeurs semblable compréhension de la faiblesse humaine.

de la main en disant : « Va, enfant, tu n'as aucun mal ». Sur le champ le ventre se dégagea, tout gonflement se dissipa et il fut guéri.

63. Le moine Marc de Lampsaque, lui aussi frère du monastère, fut agité par un soudain réveil de la passion impure. Allant trouver le Père, baisant ses pieds et lui disant ce qui le touchait, il inclina à la miséricorde ce très compatissant. Quelques jours après il lui sembla le voir en songe, qui lui disait : « Comment vont tes affaires, Marc ? » Il lui répondit : « Très mal, Père ». Et celui-ci de lui dire : « Étends-toi la face contre terre ». Et lorsqu'il se fut étendu, le Père mit son pied sur ses reins. Éveillé par le poids du pied, Marc sentit sur le champ la paix, le soulagement et la délivrance de la passion qui l'opprimait.

64. Ces combats du Père, ces prodiges, ces charismes spirituels, ils sont si nombreux qu'il est impossible de les décrire. Après ce bref récit, comparons-le donc à ceux qui jadis ont été vantés pour leur vertu et leur sagesse, afin de voir si vraiment il ne lui manquait rien des mérites de ces hommes éminents. Il possédait la sagesse de Joseph, la simplicité de Jacob et l'hospitalité d'Abraham. Comme Moïse et Jésus il fut consacré guide d'hommes et pasteur d'un peuple nombreux ; législateur il donna l'héritage céleste à ceux qui étaient conduits et dirigés par lui. Sage était le grand Arsène et il tenait sa sagesse cachée, en faisant un secret ; mais Athanase, même lorsqu'il révélait son savoir, était très sage. Le grand Sabba était célébré comme habitant et ornement du désert ; celui-ci n'avait-il pas un troupeau très nombreux ? Ne remplit-il pas l'Athos de nombreuses retraites ? N'eut-il pas lui-même à distinguer et à disposer comme ceux-là jadis tant vantés ? Et comme Pakhôme Dieu le choisit d'en haut ; pas plus qu'Antoine, il ne sollicita de devenir célèbre, mais il agit et il fit parvenir la renommée de sa vertu jusqu'aux empereurs (1).

(1) Il serait difficile de suivre notre biographe dans cette série de

Mais qu'ajouter encore ? Il faut que nous racontions de quelle manière il a quitté le stade des combats.

comparaisons d'un genre plutôt littéraire et d'en relever l'exacte véracité. Mieux vaut, arrivés au terme de notre récit, chercher à dégager la véritable physionomie du saint fondateur de la Grande Laure, à travers les pieuses anecdotes de son historien, en nous servant aussi des traités de vie monastique qu'il nous a laissés.

Les éminentes vertus de l'homme apparaissent à chaque page de sa vie. La biographie que nous avons présentée dans cette traduction, même dégagée de l'appareil merveilleux dont les historiographes du moyen-âge avaient coutume d'envelopper leurs narrations, laisse deviner le caractère d'Athanase. Que nous le considérions dès l'époque de sa jeunesse, lorsque, brillant professeur, il attirait les jeuns gens de la ville impériale, ou que nous l'observions pendant son séjour au Kymina, à la veille de recueillir la succession du vénérable Michel Maleïnos, ou que nous rappelions son départ de l'Athos, après la défection de Nicéphore Phocas, toujours l'humilité guida ses pas. Il ne chercha dans la retraite que la possession du Seigneur et tout ce qui semblait pouvoir l'en distraire, fût-ce la sollicitude des âmes, devait, selon lui, être écarté de sa route.

Pourtant Dieu le voulait à la tête d'une famille monastique et Athanase ne se déroba point. Son higouménat d'environ quarante ans laissa des traces profondes dans les traditions monastiques, puisque ses règles inspirent encore les grandes communautés athonites. A partir de la fondation de Lavra, les vertus de l'homme se confondent pour ainsi dire avec les qualités du fondateur et du pasteur. Dire la place de la discipline instaurée par Athanase dans le courant monastique oriental suffira à montrer ses insignes mérites.

a) Considérons d'abord un point fondamental de la législation monastique : vie cénobitique ou vie hésychaste. Nous avons dit la tendance générale imprimée par la législation de Justinien *(Irénikon*, VIII, pp. 469-470, en note), qui permettait aux moines, mûris dans les combats du cénobitisme, de se retirer dans la solitude pour pratiquer l'hésychasme. A l'époque d'Athanase cette manière de voir n'était plus générale. La réforme de Théodore de Studion n'avait laissé aucune place à la vie érémitique, elle semblait même la considérer comme une forme de vie moins recommandable pour les moines. A l'Athos pourtant la tradition hésychaste était seule connue. Ce fut le mérite d'Athanase de concilier ces tendances dans une formule qui les comprit toutes deux. La Grande-Laure, en effet, est une institution cénobitique, ainsi que l'établit son typicon (Meyer, *loc. cit.*, p. 115-116), tous y devaient obéissance à l'higoumène et une parfaite unité présidait à la vie des moines. Pourtant cette règle générale n'excluait pas la vie érémitique. A côté de la communauté cénobitique, le saint voulut qu'il y eût toujours cinq religieux qui pratiquassent l'hésychasme, en conservant cependant toute humi-

65. Puisque donc beaucoup venaient à lui de toutes les parties de l'univers, pour être guidés par lui dans la vertu

lité et toute piété vis-à-vis de l'higoumène *(Ibid.*, p. 115). Que si d'autres se sentent attirés par la solitude, qu'ils s'en ouvrent à l'higoumène et si vraiment ils ont déjà supporté pendant longtemps le joug de l'obéissance et sont jugés dignes de vivre dans des cellules isolées, que l'higoumène ne les retienne pas *(Ibid.*, p. 116).

La solution apportée par Athanase au problème posé par la dualité de la vie monastique, moins extrême que la réforme studite, est entièrement conforme à la tradition, que nous avons rappelée ci-dessus *(Irénikon, loc. cit.)*. Cette législation fut d'ailleurs reprise dans certains typica postérieurs. Celui de Jean Tzimiscès la retient dans son Canon X (MEYER, p. 145) ; S. Christodule prévoyait, à côté du couvent de Patmos, l'existence de douze hésychastes, dont les relations d'obédience avec l'higoumène seraient fréquentes et régulières *(Hypotypose*, dans *Akolouthia cit.* pp. 99-101) ; d'autres pensent de même : Nile le hiéromoine, dans son typicon du monastère de la Theotocos *τοῦ Μαχαῖρα* dans l'île de Chypre, en 1210 ; (MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et Diplomata Monasteriorum et Ecclesiarum Orientis*, V, pp. 427-428) ; Michel Paléologue dans le typicon pour le couvent du mont Saint-Auxence en 1280 (DMITRIEVSKIJ. *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach Pravoslavnago Vostoka. I, Τύπικα,* Kiev. 1895, p. 786).

Ces remarques sur un point essentiel de la législation monastique témoignent de la modération qui nous semble avoir été la caractéristique principale de S. Athanase l'Athonite.

b) Relevons, à titre d'exemples, l'une ou l'autre disposition portant sur des questions dont la solution n'a pas toujours été identique au cours de l'histoire monastique. La désignation de l'higoumène est réservée à un nombre restreint de moines, pas plus de quinze, dit le testament du saint, réunis sous la présidence de l'épitrope (MEYER, *loc. cit.*, p. 128). Ainsi le voulait S. Basile (MIGNE, P. G. XXXI, 1027), qui donnait le droit de vote à ceux là seulement qui avaient quelque autorité parmi les frères ; Justinien pensait de même *(Nov. CXXIII*, cap. 34 ; *Nov. V*, cap. 9). S. Théodore Studite, au contraire, semble étendre le droit de vote à tous les moines (MIGNE, P. G. XCIX, 1817, 1821). C'est la tradition studite que suivit Christodule de Patmos *(Akolouthia cit.*, p. 91). Ailleurs on conserve le système d'élection à suffrage restreint *(Typicon de l'Everghetidos*, DMITRIEVSKIJ, *loc. cit.* pp. 631-634). Ultérieurement enfin on recourut à une sorte de tirage au sort entre les trois plus dignes, qui avaient été préalablement désignés par la communauté *(Typicon de Pantocrator, ibid.*, pp. 673-675 ; MIKLOSICH-MÜLLER, *loc. cit. Typicon du couvent du Sauveur très miséricordieux à Rodosto*, V. pp. 310-311). Nous avons rappelé la législation byzantine à propos du noviciat : plus sévère avec S. Basile, Justinien et les Conciles premier et second réunis

et trouver le salut de l'âme, il se vit forcé d'agrandir l'église, en proportion du nombre de ses moines ; de suite il se mit à l'œuvre et le temple fut élargi. Comme il ne manquait plus au sanctuaire du temple que sa fermeture, il se disposa à aller sur le chantier pour examiner le travail. Auparavant, il réunit toute la communauté et lui fit une catéchèse du bienheureux Théodore Studite (1) ; ensuite il y ajouta cet avertissement personnel : « Mes frères et enfants, faisons attention à nous-mêmes et gardons notre langue ; il vaut mieux tomber d'une hauteur que pécher par la langue. Attendons toujours la tentation, parce que c'est par la ten-

par Photius dans l'église des Saints-Apôtres en 861, mais permettant à l'higoumène d'abréger les trois années canoniquement prescrites, eu égard aux qualités du candidat ; plus modérée avec Théodore Studite et Athanase l'Athonite, puisque la durée de la probation monastique est réduite à un an, mais sans qu'il soit fait mention d'une possibilité de la réduire (cfr *Irénikon*, VIII, pp. 468, 469 ; IX, pp. 77. 78). Des typica plus récents réduisent encore davantage la durée du noviciat, par exemple ceux de l'Everghetidos, de la Theotocos *τῶν Ἡλίου Βωμῶν*, de Saint-Michel au mont Saint-Auxence, de la *Κεχαριτωμένη*, de la Theotocos *τοῦ Μαχαῖρα* se contentent de six mois de probation.

c) Un examen des particularités de la règle d'Athanase manifeste une influence très grande de S. Théodore Studite sur notre fondateur. Des vingt-quatre préceptes que le Studite laisse à l'higoumène (Migne, P. G. XCIX, 1817-1821), Athanase en reprend quinze et parmi ceux qu'il omet plusieurs sont rendus inutiles en vertu de la législation générale de l'Athos (Meyer, *loc. cit.*, 113, 114). Il en est de même des conseils donnés aux frères. L'hypotypose de Lavra, composée peu après la mort d'Athanase, est elle-même calquée sur l'hypotypose du Studion (*Ibid.*, p. 130-140 et Migne, P. G. XCIX, p. 1704-1720).

Est-ce à dire qu'Athanase fut dépourvu d'originalité ? En aucune manière : nous avons vu qu'en une matière capitale comme celle de la vie hésychaste, il avait su garder une position tout à fait indépendante ; que si sur des points de moindre importance notre fondateur s'est servi d'une règle existante, il n'y a point de raison de s'en étonner. Voulant instaurer le cénobitisme sur la sainte montagne il est naturel que le Lavriote se soit tourné vers celui qui l'avait réformé un siècle auparavant ; son mérite est d'avoir su adapter cette manière de vivre aux traditions aghiorites préexistantes.

(1) Cfr *Irénikon*, VIII, p. 686 en note. Nous y soulignons l'attitude d'Athanase à propos des catéchèses, qui étaient fréquentes au Studion.

tation et les oppressions que nous entrerons dans le royaume des cieux. Ne vous scandalisez en aucune manière à propos d'un avenir pénible, mais pensez que cela vous sera très utile, car autrement les choses visibles sont conçues par les hommes et autrement il en est disposé par Dieu ». Cette catéchèse inspira à tous de l'embarras et une grande inquiétude relativement à ce qu'il avait prédit. Le saint revêtit alors son habit, le mandias et aussi la sainte coule du bienheureux Père de Maleïnos (1), qu'il avait coutume de porter les jours de grandes fêtes et de fêtes du Seigneur, à savoir, lorsqu'il participait aux saints mystères du

(1) Voir, au nº 12 de cette vie, le prix qu'Athanase attachait à la coule de Michel Maleïnos, *Irénikon*, VIII, p. 473.

(2) Pouvons-nous voir ici une indication sur la fréquence de la réception des saints mystères par les moines de Lavra ? On sait qu'au Studion l'usage de la confession était fréquent, presque quotidien (MIGNE, P. G. XCIX, 1711 ; *Parva Catechesis*, edit. AUVRAY, p. 425). La réception de la sainte communion semble avoir été aussi presque quotidienne, puisque les peines prévues pour les délits monastiques sont le plus souvent sa privation : si le frère a eu des rêves lascifs, qu'il s'abstienne ce jour-là de la communion ; que le voluptueux en soit privé pendant quarante jours ; que celui qui a mangé des aliments défendus subisse la même peine *(Peines quotidiennes des moines*, MIGNE, *loc. cit.*, 1754, 1755) ; que celui qui par négligence omettrait de se présenter à la sainte table en soit écarté pendant quarante jours *(ibid*, 1750) ; l'usage est plus formellement encore énoncé dans la *Petite Catéchèse* (AUVRAY, p. 210). Si la manière d'agir d'Athanase peut être considérée comme l'expression de la tradition lavriote, c'est encore ici le lieu de souligner son indépendance vis-à-vis des règles studites. Interrogeant la tradition postérieure, nous pourrons constater que S. Christodule faisait un précepte aux hésychastes de Patmos de revenir chaque samedi au monastère, afin de pouvoir assister à la liturgie le dimanche et y participer aux saints mystères (*Akolouthia cit.* p. 100). Les typica de l'Everghetidos et du Pantocrator exigent que les moines prennent l'autorisation de l'higoumène ou du père spirituel pour s'approcher de la sainte table, mais ils ajoutent que ceux qui ont généralement la conscience pure peuvent le faire trois fois la semaine, les autres une fois (DMITRIEVSKIJ, *loc. cit.*, respectivement pp. 619-623 et 672, 673). Il semble que le contrôle de l'higoumène soit toujours requis : l'impératrice Irène dans le Typikon pour les moniales du couvent *τῆς Κεχαριτωμένης* recommande que les sœurs n'approchent pas de la sainte communion sans avoir consulté le père

Christ (2) ; son visage était radieux et agréable et il les étonnait tous par ce spectacle inaccoutumé.

66. Rentré dans sa cellule, il pria longuement. Il prit avec lui six autres frères et ils montèrent sur les travaux. Au moment où ils y montaient, (dur et cruel départ ! pure obéissance de ceux qui l'accompagnaient !) tout s'écroula et ils furent tous précipités en bas. Cinq d'entre eux furent tués sur le coup ; le Père lui et un frère, Daniel l'architecte, furent enfermés vivants au milieu des décombres, de sorte que le Père fut entendu de tous pendant plus de trois heures criant : « Seigneur Jésus-Christ, secours-moi ! Gloire à Dieu ! » Au bruit causé par l'écroulement, les frères accoururent de partout ; des pieds, des mains et des ongles (comme on dit) (1) ils se mirent à déblayer et, au moyen de tous les ustensiles qu'ils pouvaient trouver, ils transportèrent au dehors les matériaux écroulés ; ils les arrosaient de leurs larmes, ils gémissaient (2) et ils s'interrompaient

spirituel et sans avoir prévenu l'higoumène (Miklosich-Müller, *loc. cit.*, V. 357, 358). Au monastère de la Theotocos τῶν Ἡλίου Βωμῶν les frères qui évitaient les péchés habituels pouvaient communier une fois la semaine, ceux qui péchaient plus souvent ne pouvaient le faire qu'une fois par mois ou une fois tous les deux mois (Dmitrievskij, *loc. cit.*, p. 745, 747, 748). Peut-être sous la diversité des usages serait-il difficile de retrouver une règle bien précise, pourtant on peut noter que nulle part on ne pratiquait la communion fréquente comme chez les Studites et on se trouvait ainsi plus en harmonie avec l'antique tradition. Les variantes que l'on observe d'un monastère à l'autre proviennent de la liberté laissée par l'Église aux fondateurs de préciser, selon leur jugement, les points accessoires des typica.

(1) Cfr. Lucian. *Dial. mort.* XI, 4 : *Ὀδοῦσι καὶ ὄνυξι καὶ πάσῃ μηχανῇ* (note de l'éditeur).

(2) C'est Mgr Louis Petit qui a fixé de la manière la plus précise l'époque de la mort du saint. Voici ce qu'il en écrit : « La date de la mort d'Athanase ne peut être fixée qu'approximativement. Le saint vivait encore en 999 (Vizantijskij Vremenik, t. VI, p. 452 et Smyrnaki, *loc. cit.*, p. 40) et Jean l'Ibère, qu'il constitue épitrope, mourut en 1006 (Uspenskij, *Histoire de l'Athos*, III, p. 161 et Smyrnaki, *loc. cit.*, p. 41). C'est donc entre ces deux dates, vers 1003, que mourut Athanase. Cfr. G. Millet, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXIX (1905) p. 75.

en se lamentant. Ils trouvèrent le Père déjà mort dans le Seigneur, sa tête sacrée déjà penchée près du saint synthronos (1) les mains étendues en forme de croix, les pieds relevés comme tournés vers le ciel. Il était bien conservé et sans blessure, seul son pied droit était meurtri par les bois entre lesquels il était pris. Ils l'enlevèrent donc et le déposèrent sur sa couche ; ils renouvelaient leurs plaintes et tous revenaient pleurer, parce qu'ils avaient perdu leur chef et qu'ils étaient privés de leur médecin et de leur maître et ils se considéraient comme malheureux, parce que, selon eux, le juste avait souffert une mort indigne des saints, mais pourtant, je le sais, très digne de son âme. En cela, en effet, il imitait le Christ son modèle, mourant volontairement pour ceux qui étaient morts volontairement par le péché. Il avait indiqué cette fin, non seulement dans sa catéchèse, mais il l'avait prédite au moine Antoine son disciple le plus intime, en disant : « Il faut que ce soit toi, Antoine, qui accomplisse le voyage à la capitale qui nous est imposé par le service (du monastère) et que nous nous proposions de faire, car il ne plaît plus à Dieu que je voie encore le basileus ».

67. Pendant les trois jours qui précédèrent son ensevelissement (il attendait, en effet, la cérémonie des funérailles due à tous) il ne subit aucun changement, ne portant aucune enflure, aucune noirceur, ni aucune marque désagréable. Le sénat de la montagne ayant appris ce commun malheur et ému de douleur, était venu pour trois jours, afin de chanter l'hymne de la sépulture. Tous étant présents et chantant, un ancien vit le très vénéré cadavre du Père qui laissait couler du sang de son pied blessé : grand et merveilleux prodige. Quel cadavre, après trois jours

(1) Le *σύνθρονος* est à présent le second trône qui existe dans les églises byzantines à côté de celui de l'évêque ; il est souvent réservé à l'arhimandrite ou à l'higoumène, s'il s'agit d'une église monastique.

laissa jamais couler des gouttes de sang ? Cela se produisit seulement pour le Christ. De plus son visage fut glorifié à cette heure et devint comme de la neige. L'ancien se pencha sur le pied sacré et vit la blessure d'où le sang coulait. Comme il l'essuyait avec un linge qu'il portait, il remarqua soudain une source à l'endroit de la goutte et aussitôt tous y puisèrent et s'en oignirent pour la guérison des âmes et des corps. Ensuite ayant célébré l'hymne de la sépulture avec beaucoup d'éclat, ils enfouirent sous terre (1) ce corps qui avait beaucoup combattu, instrument de l'esprit (2).

68. Ayant emporté les corps des cinq frères broyés et déchiquetés, ils retirèrent vivant le moine Daniel, l'architecte qui était grièvement blessé. C'était un homme très honoré et très spirituel, aussi avait-il été jugé digne d'une vision concernant cet accident. Pendant qu'il construisait au calligraphe Jean les cellules que lui faisait faire le Père, il fut entendu par Jean gémissant profondément et tristement. Comme il lui en demandait la cause, il lui raconta sa vision : « J'étais à regarder et voici que quelqu'un, envoyé par l'empereur, appela le Père ; aussitôt sortant de la Laure, il suivit l'envoyé avec six autres frères, dont j'étais moi-même. Comme nous approchions de la porte, par laquelle nous devions entrer chez le basileus, lui, avec les cinq autres, entra dans le palais ; moi, laissé dehors, je me lamentais très fort et je gémissais, car l'absence du Père et le fait que l'entrée avec lui m'avait été

(1) La dépouille mortelle d'Athanase repose dans la chapelle (*παρεκκλήσιον*) construite à gauche de la nef principale du katholicon de Lavra et consacrée aux quarante saints martyrs.

(2) Selon Smyrnaki (*loc. cit.*, p. 384) un codex du XI[e] siècle de la bibliothèque du Prôtaton contient l'icone et l'akolouthie de S. Athanase, ce qui permet de présumer qu'il fut rangé parmi les saints peu de temps après sa mort. L'église principale du monastère, primitivement dédiée à l'Annonciation de la Sainte Vierge, reçut, vers le XV[e] ou XVI[e] siècle, S. Athanase comme patron.

interdite avaient épuisé mon sang et desséché ma moelle. Or j'entendis quelqu'un disant de l'intérieur : « Vaine est toute ta lamentation ; infranchissable est cette porte et invisible ce palais, si celui avec lequel tu es venu ne t'en donne pas l'entrée ». Comme je me lamentais de nouveau et ajoutais plainte sur plainte, voilà que le Père, chose magnifique à éprouver et à raconter ! me prenant par la main droite, m'introduisit chez le roi et je fus jugé digne de le voir et de l'adorer ». Telle fut la vision de l'architecte et elle se réalisa. Le Père et les cinq frères et, peu après eux l'architecte, entrèrent dans le royaume des cieux.

69. Ainsi donc le troupeau étant orphelin de son Père et le moine Antoine étant absent dans la capitale, pour ce service nécessaire au monastère, les frères se rendirent dans la grande ville pour le ramener et l'établir higoumène de la Laure, selon l'ordre du saint. En y allant ils abordèrent dans les régions du Ganos (1). Il y avait là un berger ayant un fils qui se mourait d'un mal de gorge (esquinancie), ce dont son père se lamentait et sanglotait. Voyant les moines, il leur donna l'hospitalité avec ce qu'il possédait de lait ; ceux-ci admiraient l'attention que, dans un tel deuil, il mettait à les recevoir et, pris de pitié, allèrent voir son fils que le mal étouffait. Lorsqu'ils le virent, un des leurs, le moine Syméon qui portait un linge trempé du sang du Père, le mit autour du cou de l'enfant et aussitôt celui-ci reposa doucement pendant toute la nuit et, à l'aurore, il apparut bien portant et prit de la nourriture.

70. A ce qui a été dit il faut ajouter quelques autres récits de miracles, par lesquels Dieu glorifia, même après sa mort, son grand serviteur Athanase. Un moine, originaire d'Oreos (2), possédé de l'esprit mauvais et poussé

(1) Sur cette montagne de Thrace, sur la côte de la Marmara, voir la note du P. DELEHAYE, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XVII (1897) p. 55 (note de l'éditeur).

(2) Petite ville de l'Eubée, sur laquelle on peut consulter la disserta-

malgré lui par la folie, arriva à la Laure. S'étant approché de l'urne sacrée, il se fit une onction avec de l'huile des lampes qui y brûlaient (1) ; il commença alors à être mu et agité convulsivement par l'esprit impur et mauvais. Après cela, il vomit comme de petites bêtes avec du sang et, de suite, il fut délivré de ce terrible et dangereux démon. Il resta à la Laure trente jours après sa guérison sans être encore possédé par l'esprit sauvage et mauvais qui le tyrannisait ; pleinement certain désormais de sa propre guérison, il s'éloigna dans la joie, chantant et glorifiant Dieu, qui lui avait donné cette grâce par le saint Père.

71. Eustrate (2), qui après le départ du Père vers le Seigneur, avait reçu pendant peu de temps les rênes du gouvernement de notre bienheureuse Laure et, par piété en déposa sagement le poids, pendant un séjour que du vi-

tion de SP. LAMBROS, *Neos Ellinomnimon*, t. I (Athènes, 1904), p. 32-36, 104, 500. (note de l'éditeur).

(1) Ce rite liturgique, de même que celui qui sera décrit plus loin (N° 72) est désigné sous le nom d'apomyrisma. Primitivement le terme *ἀπομύρισμα, ἀπομύρισις* signifiait l'action de s'oindre le corps ou quelque membre malade avec un onguent, *μύρον*, qui sortait des reliques ou de la tombe de certains saints. Par extension le même terme fut appliqué à la pratique décrite ici, c'est-à-dire à l'onction faite avec l'huile des lampes brûlant devant la tombe du saint, ou avec de l'eau sanctifiée par le contact d'une relique. L'euchologe décrit le rituel de ces cérémonies. Cfr DE MEESTER, *Studi di Rito Bizantino, Lib. II, Parte VI*, p. 474-478 et PARGOIRE, *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, au mot Apomyrisma, t. I, col. 2603-2604.

(2) On a de ce personnage un acte de donation, daté du mois de mars 1012. A cette époque Lavra avait pour higoumène Théodoret, comme Eustrate en témoigne lui-même dans le document en question. M. G. MILLET a donc fait erreur en s'appuyant sur cette pièce pour fixer l'higouménat d'Eustrate et par suite la mort d'Athanase. Cet higouménat fut d'ailleurs de courte durée (*πρὸς βραχύ*). Il faut sans doute le placer immédiatement après celui d'Antoine, le premier successeur d'Athanase. En tout cas, Théodoret, higoumène en 1012, était alors au début de son supériorat ; car dix ans après la mort du fondateur, Lavra obéissait à Théoctiste (Cfr N° 75) (note de l'éditeur).

vant du Père, il faisait à l'île des Jeunes (1), où il travaillait pour le monastère, fut malade des reins par suite d'une

(1) Nous avons parlé précédemment de l'île des Jeunes ou de Saint-Eustrate (*Irénikon*, IX, p. 92 en note). K. Delikanis note à son propos que le monastère de Lavra y envoyait les jeunes gens imberbes, qui se présentaient pour pratiquer la vie monastique, jusqu'à ce qu'ils eussent atteint l'âge canoniquement déterminé pour leur réception (*Περιγραφικός Κατάλογος τῶν ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακίου σωζομένων ἐπισήμων Ἐκκλησιαστικῶν ἐγγράφων περὶ τῶν ἐν Ἄθῳ Μονῶν* p. 296. Constantinople 1902). Nous avons déjà fait allusion à ce point des règles monastiques (*Irénikon*, IX, p. 77, 78 en note). La règle de la clôture monastique se retrouve dans les anciennes législations de S. Basile, de Justinien (*Nov.* CXXXIII, cap. III), des Conciles in Trullo (*Canon* XLVII, Pitra, *loc. cit.*, II, p. 49, 40) et de Nicée II (*Canons* XVIII et XX, *ibid.*, p. 117, 119). Pourtant la prohibition de recevoir les imberbes ne se trouve énoncée formellement que dans l'extrait du typicon de S. Paul-le-Jeune pour les moines du Latros, cité ci-dessus. Athanase reprend cette même prohibition, sans toutefois faire mention des femmes, dont la présence sur la sainte montagne était interdite par les règles générales de la presqu'île. Les législations ultérieures du Mont-Athos reviennent constamment sur ce point : le typicon de Jean Tzimiscès, dans son canon XVI interdit de recevoir des eunuques et des enfants imberbes pour faire la profession monastique: le canon XXV n'admet pas l'emploi des imberbes comme ouvriers (Meyer, *loc. cit.*, p. 147 et 149) ; le canon I du typicon de Constantin Monomaque renouvelle cette disposition (*ibid.*, p. 151) ; Nicéphore II, patriarche œcuménique (1260), adresse sous forme métrique au Prôtos Joannikios un typicon, où cette défense se retrouve (M. Gedeon, *loc. cit.*, p. 279). Mais c'est le typicon de Manuel Paléologue (1394) qui exprime le plus clairement cette règle : « Que les enfants imberbes ne soient reçus nulle part ni dans le monastère, ni dans les cellules, ni en cachette, même s'ils sont des frères ou des parents ; si quelqu'un osait les approcher ou les toucher qu'il soit excommunié et dénoncé ; qu'il en soit ainsi également pour ceux qui mangent ou boivent avec les enfants imberbes ; que si le Prôtos et le conseil ne les expulsent pas, qu'ils soient eux-mêmes inculpés. Que les laïques soient admis pendant trois ans pour le service, après cela qu'ils soient tonsurés ou expulsés, que s'il en est autrement qu'ils reçoivent eux-mêmes l'anathème. Que personne n'introduise sur la montagne des animaux femelles... » (Smyrnaki, *loc. cit.*, p. 310).

On peut trouver dans la savante dissertation du professeur Rhallis, *Περὶ τοῦ Ἀβάτου τῶν Μοναστηρίων, κατὰ τὸ Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes, 1908, le tableau des différentes prescriptions imposées sur ce point par les typica des monastères. On y trouve peut-être quelques divergences de détail, mais les points essentiels sont partout les mêmes.

descente d'humeurs. A partir de ce moment ses urines furent dérangées et à leur place il émettait du sang avec de grandes douleurs. A cette nouvelle le Père souffrit dans son cœur du caractère pénible et profond de cette maladie, et lui proposa d'aller dans la ville pour s'y faire soigner. Poussé par ses souffrances, comme par des aiguillons, et désirant la santé, Eustrate partit s'attendant à rencontrer la guérison. Mais comme il ne trouvait aucun secours chez les médecins les plus célèbres qu'il avait rencontrés et qu'il avait visités souvent et que plutôt ils avaient ajouté du mal à celui qu'il éprouvait, il retourna dans l'île, portant sa maladie avec plus de peine et il en fut tourmenté pitoyablement pendant sept ans. Ainsi qu'il a été dit plus haut, après la mort d'Athanase il fut consacré supérieur ; ayant une grande confiance dans le Père, il s'adressa à lui, le supplia et l'importuna pour obtenir la guérison de ce terrible mal. Et voilà qu'une nuit il lui sembla voir en songe le Père qui venait avec quelques anciens vénérés et des moines et les exhortait à entrer dans le réfectoire. Comme lui, Eustrate y entrait avec le Père, en tant que supérieur et higoumène, il vit posé sur la table un verre plein d'eau et des roses sur un plat. Prenant donc une de ces roses et la mettant dans le verre, le Père le donna à boire à Eustrate. Celui-ci, effrayé et croyant que c'était quelqu'un des secours ou remèdes habituels, refusa de le prendre et de boire. Mais le Père dit : « Ne crains pas, mais prends et bois ; cela sera utile à ta santé ». Après l'avoir pris et bu il s'éveilla et, se soulageant, il remarqua aussitôt que ses urines étaient naturelles. Il se tut pour l'instant et, après la récitation du canon de l'Orthros, il annonça à tous les grandeurs de Dieu qui s'étaient opérées en lui, par la visite et l'intercession du Père.

72. Il fallut que des frères allassent à Smyrne. Par la prière du Père ils avaient obtenu un vent favorable et ayant navigué heureusement et vite, ils abordèrent au port et ils

menèrent à terme sans faux pas, la mission qui leur avait été confiée. Ils rencontrèrent alors un pieux personnage, qui les invita à venir prendre leur repas dans sa maison. Comme ils y arrivaient, ils virent une grande quantité de lumières et de brûle-parfums et la femme de celui qui les avait appelés toute occupée à ne pas laisser éteindre cette illumination et à entretenir les fumées odorantes de l'encens. Voyant qu'elle accomplissait ces pratiques en plein jour et ne sachant que penser, ils interrogèrent les maîtres, disant : « Qu'est-ce que cette combustion de cierges, d'encens et d'huile ? » La femme répondit : « Pères, j'ai une sœur mariée, qui souffre d'un flux de sang, et depuis un temps considérable elle est alitée à cause de ce mal fatal. Il arriva qu'un moine fut reçu par hasard dans la maison. Celui-ci la voyant tant souffrir et si éprouvée, en ayant pitié et compatissant à son malheur, s'enquit de la cause de son mal et l'ayant apprise lui dit : « J'ai dans un linge du sang de saint Athanase du Mont-Athos, si tu le veux, je tremperai dans de l'eau le linge sanglant, tu en boiras et tu retrouveras la santé ». La malade à ces paroles le supplia avec larmes de le faire au plus vite. Le moine prépara la boisson comme il fallait ; elle avec une foi ardente et après avoir dit en versant de nombreuses larmes : « Saint Athanase secours-moi », prit le breuvage et l'ayant bu à pleine bouche avec le désir et l'espoir de la santé, elle se sentit aussitôt délivrée du fléau. Comme j'ai été instruite par ses lettres de cet étrange prodige, qui dépasse les forces de la nature humaine, j'ai rendu grâces au saint, et je fais ce que vous voyez en même temps que je prie pour que Dieu ait aussi pitié de moi par son intercession ».

73. Un jeune homme avait deux grandes maladies, une pauvreté extrême et la lèpre éléphantine ; à cause de cette maladie la plupart des hommes éprouvaient de l'horreur pour lui et le chassait ; ils étaient sans entrailles, inhumains et d'un esprit cruel et le jeune homme était menacé de mourir

de faim, parce qu'il était haï et repoussé de tous à cause de ses plaies et de la putréfaction causée par la lèpre répandue sur lui. Ayant entendu les remarquables miracles du grand thaumaturge Athanase, il alla vers ce médecin gratuit. Arrivé près de son saint tombeau, il se prosterna sur le sol et couché pendant plusieurs heures, il le suppliait avec larmes, grands gémissements et un esprit très humble, et disait : « Oh ! Père égal aux anges et homme de Dieu, moi, qui ai deux grandes maladies, je mérite d'avoir la pauvreté, afin de souffrir et d'être formé par elle, mais le honteux vêtement de ma lèpre, je t'en prie et je t'en supplie, arrache-le et enlève-le moi. Guéris-moi par ta chaude intercession, parce que je ne supporte pas l'aversion des hommes et le déshonneur ». Suppliant le saint par ce discours et prenant de l'huile sainte de la lampe il s'en oignit lui-même avec beaucoup de foi, et il fut débarrassé de sa lèpre et devint tout à fait sain.

74. Un homme du nom d'Athanase avait un fils de huit ans, qui avait les yeux ouverts mais était privé de la vue ; il prit comme clinique la Laure fondée par le saint. Pendant qu'il séjournait à l'hôtellerie avec son enfant, il se rendait chaque jour au sépulcre sacré du Père, avec l'huile sainte de la lampe du tombeau il oignait les yeux de son enfant et, avec ses larmes, il adressait au saint ces supplications et ces paroles pitoyables : « Père très pieux, qui n'a pas connu l'amour de la chair, tu es initié à l'amour de la nature ; moi, qui suis père, je porte dans mon cœur une naturelle tendresse pour mon enfant et ne supporte pas de voir mon fils vivre une vie misérable et être un opprobre devant les hommes ; je te prie donc et je recours à ton intercession : illumine les yeux sensibles de mon unique et malheureux enfant ». Ainsi disait-il et il implora le saint avec constance pendant une semaine, il fléchit la miséricorde du Père très compatissant et il recouvra son fils ayant les yeux illuminés ; l'on voyait ainsi à leur sujet

la parole prophétique réalisée : « Le père se réjouissait à propos de l'enfant ».

75. Le moine Paul le cellerier, dont il a été parlé déjà (1), dix ans après la mort du Père, fut troublé par le démon, se querella avec l'higoumène (c'était alors Théoctiste) (2) et depuis cette contestation il s'éloigna de lui et ne demanda pas son pardon. Une nuit qu'il grinçait des dents de colère et pensait à des choses qui ne lui convenaient pas, il s'endormit difficilement ; il lui sembla voir en songe notre Père le porte-enseigne (3), qui s'entretenait dans une catéchèse avec ses fils et était contredit par un des frères. Et Paul qui cherchait à plaire au Père, regarda le vénérable frère, et se mit à lui dire avec ironie : « Comment oses-tu contredire le Père ? » Mais notre saint Père, le fixant d'un regard perçant et terrible, lui donna un soufflet sur la joue, lui disant : « Oui, sois d'abord bien soumis, puis enseigne les autres » et, de suite sa joue droite devint une plaie, qui se mit aussitôt à suppurer. Lorsqu'il s'éveilla et qu'il eut reconnu la réalité de ce prodige, il s'accusa lui-même sans tarder : allant le matin chez l'higoumène, il tomba à ses pieds, lui demandant pardon de ce qu'il avait osé contre lui par démence et il lui révéla l'étrangeté de cette effrayante blessure et de son châtiment. Il obtint sur le champ le pardon de l'higoumène et, suppliant le Père porte-enseigne avec beaucoup de larmes et de lamentations, il mérita sa guérison au bout de trente jours.

76. Le moine Syméon et le moine Georges, envoyés un jour en mission avec un navire, abordèrent au port de Pefkios et entendant des voix gémissantes et des lamentations, ils en demandèrent la cause. Des matelots présents leur expliquèrent que le motif de leur deuil était la maladie mortelle d'un compagnon : « Il y a huit jours qu'il est éten-

(1) Voir N° 61 de cette vie, p. 241-242.
(2) Voir N° 71, p. 252, en note.
(3) Dans le texte *σημειοφόρος Πατήρ*.

du sans voix et comme sans connaissance et nous le pleurons ». Les moines voulurent voir de leurs propres yeux le malade. Ils y allèrent et le voyant dans un tel état, ils souffrirent en eux-mêmes dans leurs âmes et Georges conseilla à Syméon d'entourer le cou du mourant avec le linge imprégné de sang. Mais Syméon refusa en disant : « Ne nous exposons pas aux moqueries des assistants ». Georges, ayant dans le saint une foi non hésitante, le contraignit à entourer le cou du moribond avec le dit linge. Lorsque cela fut fait, la même chose s'accomplit sur lui que sur les précédents : la santé complète lui revint si soudainement et si étrangement qu'il sembla sortir du sommeil et se plaignit à ceux qui naviguaient avec lui de ce qu'ils n'avaient pas levé la voile plus vite et demanda à son frère la cause de leur douleur. Je vais passer maintenant à un autre fait et non des moindres de ceux qui sont à raconter.

77. Il est une petite ville appelée Iérisso (1) dans laquelle la Laure avait des moines dépendant d'elle et un monastère qu'ils appelaient metochion (2) et dont un moine nommé Joannice devint un jour l'économe (3). Celui-ci fit voile vers le Strymon pour accomplir un travail avec quelques

(1) Ierisso, petite ville sise à l'endroit où la presqu'île de l'Athos est reliée au continent. Son évêque porte le titre de *Ἱερισσοῦ καὶ Ἁγίου Ὄρους*. Il eut souvent la prétention d'exercer sa juridiction sur la sainte montagne, toujours ce droit lui fut refusé par la Grande Église à la demande des moines ; il fut pourtant à certaines époques l'évêque ordinant de l'Athos, mais il n'accomplissait les cérémonies pontificales qu'à l'appel du Prôtos ou des higoumènes des monastères. Cfr Delikanis, *loc. cit.*, p. 315 et seq.

(2) On entend par Metochion toute propriété des monastères située hors de la sainte montagne et où se trouve un petit établissement monastique, dont les habitants sont chargés de l'exploitation et de l'administration des biens, au nom du monastère (Petrakakos, *op. cit.*, p. 135). S. Athanase employa le terme metochion pour désigner la fondation qu'il fit à Mylopotamos (Meyer, *loc. cit.*, p. 105) ; à présent l'usage de cette désignation est précisée davantage.

(3) Sur l'importance de la charge d'économie, voir *Irénikon*, VIII, p. 493, en note et ci-dessus p. 242, note 2.

frères du metochion. Arrivés là à la tombée du soir, ils débarquèrent pour se reposer et prendre de la nourriture. Les barbares, qui venaient souvent dans ces régions, faisant soudain irruption, les retinrent prisonniers. Joannice sans qu'ils le vissent réussit à jeter le long de la mer l'or qu'il portait pour son service, afin que ce qui est dit délivrer de la mort (1) ne devînt pas pour eux un prétexte de mort. Les barbares leur liant les mains derrière le dos comme à des prisonniers, les menèrent à leur chef ; la nuit, ils les tenaient enchaînés mais, le jour, ils les déliaient, non par philanthropie, (comment l'auraient-ils fait eux qui sont naturellement barbares et inhumains ?) mais afin de continuer leur route rapidement. Comme leurs mains n'étaient pas accoutumées aux liens, il arriva au moine Joannice de penser que ce n'était pas sans la permission de Dieu que les barbares avaient agi ainsi ; ensuite il songea aux miracles du Père et rempli de courage, après avoir invoqué le secours du saint, il s'écria à haute voix : « Voilà les nôtres » et en même temps qu'il criait, il frappa des mains et courut à eux. Alors les barbares tous ensemble, remplis de lâcheté et d'effroi, s'enfuirent. Lorsque les moines compagnons de Joannice, virent ce qui se passait et les barbares fuyant sans se contenir, ils coururent eux-mêmes derrière lui et tous ensemble se dirigèrent vers la Laure, annonçant leur salut et ce grand prodige. Ils rendirent alors tous grâces à Dieu. Un peu plus tard un autre prodige s'ajouta au précédent : un travail appelant les frères en voyage, il leur advint de se trouver en ces mêmes parages, où l'or avait été jeté. Il se fit qu'un des compagnons de Joannice était avec

(1) L'auteur fait sans doute allusion à la sotte étymologie de *χρυσός* qui avait cours dans les écoles et que la Grande-Étymologie enregistre en ces termes : *Τὸ χρυσὸς παρὰ τοῦ ῥύω ῥυσός · καὶ πλεονασμῷ τοῦ χ, χρυσός. Καὶ τί μετέχει τοῦ ῥύω ; Ὁ γὰρ χρυσὸς διδόμενος ῥύεται τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ θανάτου.* Voir *Thesaurus*, v. s. *χρυσός*. Il vaudrait mieux lire : *ὁ ἐκ τοῦ θανάτου* mais *ἐκ* manque dans deux mss. (note de l'éditeur).

les frères et il leur montra l'endroit en disant : « C'est ici que le moine Joannice jeta son or ». Tous se réjouirent avec lui et dirent : « Dieu veuille que nous le retrouvions, alors vraiment nous connaîtrons combien notre Père est honoré de grâce, et de puissance ». Sur ces mots ils explorèrent le fond de l'eau. Et voilà qu'une poulpe s'y trouvait et ils cherchèrent un hameçon pour la capturer. Lorsqu'ils l'eurent retirée, un prodige étrange se manifesta : la poulpe, dans ses propres tentacules, entraînait l'or. Telle fut l'issue inattendue et inexplicable de ce miracle.

78. Puisque rappeler tous les prodiges du saint Père serait la même chose que compter les astres, ou l'eau de la mer ou le sable, nous clorons notre récit sur ce dernier souvenir afin d'éviter l'exagération. Cosmas, alors ecclésiarque (1) de la Laure, avait coutume lorsqu'il se rendait à la capitale pour quelque nécessité, de se présenter au monastère de Panagios (2), pour rencontrer son higoumène, le moine Antoine, le très intime disciple de notre saint Père. Un jour, à son arrivée, il vit une icone du Père, qui était l'expression tout à fait fidèle de sa sainte figure et il le pria de la lui donner. Antoine, qui était très heureux de la posséder et y avait une grande confiance, lui répondit : « Il m'est absolument impossible, frère, de m'en priver ». Mais Cosmas insistait dans sa demande et prit le saint lui-même comme arbitre. A la fin il le contraignit par son insistance à se dédire et à lui promettre de la lui remettre. « Seulement, dit-il, si tu veux obtenir ce que tu désires, demeure encore trois jours, pour que nous copions l'archétype et que nous en fassions une autre ; alors nous te don-

(1) Sur l'ecclésiarque, voir notre note, *Irénikon*, VIII, p. 493.

(2) Le monastère de Panaghios se trouvait dans le Deuteron, entre les portes actuelles de Belgrade et de Silivrie. Son typicon a été utilisé par Pacourianos dans la rédaction du sien propre. Voit L. PETIT, *Typicon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Backovo) en Bulgarie*, publié en appendice au *Vizantijskij Vremenik*, t. XI (1904) p. XIV, XV. (note de l'éditeur).

nerons celle-ci sans difficulté ». L'ancien y consentit et attendit l'échéance. Le moine Antoine se levant pour l'office quotidien, se rendit près du peintre de l'icone, appelé Pantaléon, lui exposa l'affaire et l'excita au travail. « Si tu veux me faire plaisir, ne perds pas ton temps et fais-moi une icone semblable à celle-ci ; mais ne traîne pas : c'est une faveur que je te demande ». Pantaléon devant cette hâte se fâcha et dit : « Pourquoi, Père, es-tu venu toi-même me trouver ? Pas plus tard qu'hier soir, cette tâche m'a été indiquée de ta part par ton disciple ; j'ai préparé tout ce qui est nécessaire pour mon travail, et voilà, comme tu le vois que je me dispose à le commencer ». Antoine fut stupéfait et, ne comprenant pas ce qu'il voulait dire, il appela le frère que Pantaléon lui disait être venu la veille. Lui de nier absolument cette démarche. Ainsi tous reconnurent que c'était une apparition du saint. Dans l'espace de trois jours un autre exemplaire fut fait et le moine Cosmas prit le prototype avec la plus grande admiration et il le porta à la sainte Laure. Il raconta à ses frères le prodige qui s'était accompli. Cette image jusqu'à ce jour est vénérée par tous sur son saint tombeau.

79. Voilà, bienheureux Père, les choses de ta vie et de ta mort et tout ce que tu as fait après ta mort et comment tu l'as fait ; nous membres de ton troupeau sacré (1), encore

(1) Les annotations, dont nous avons éclairci la traduction de la vie du bienheureux Athanase l'Athonite, ont surtout porté sur le passé, de manière à relever entre la fondation de Lavra et la tradition monastique byzantine antérieure les nombreux liens de filiation existants. Le lecteur aimerait peut-être de savoir ce que sont devenues à l'heure présente les vénérables règles qui régissaient les communautés aghiorites au début du XI[e] siècle. Il ne pourrait pourtant être question dans ces notes de retracer l'évolution de la discipline monastique au cours des siècles et de faire en quelque sorte l'histoire de la sainte montagne. Nous nous contenterons donc de deux observations, qui caractérisent l'état actuel de l'Athos.

Extérieurement le milieu athonite a peu changé, il reste copié sur l'idéal tracé magistralement par les saints Pères et conservé durant de longs

tournés vers la terre et exposés aux embûches quotidiennes des démons et aux assauts des hommes mauvais, nous

siècles, grâce à la vigilance de la Grande-Église et à l'autorité des empereurs de Byzance. Les mille événements de l'histoire ; croisades des latins, despotisme ottoman, rattachement à la patrie hellène, les progrès de la culture et de la civilisation n'ont pu entamer l'extérieur des coutumiers et des traditions. A l'encontre du monachisme occidental, le monachisme oriental a conservé la lettre de ses constitutions. Alors qu'en Occident, tout en gardant la règle de S. Benoît comme norme de vie spirituelle, on l'a volontairement adaptée aux exigences des temps et à la moins grande austérité de l'ascèse, en Orient, on a jugé plus parfait de maintenir devant les yeux l'idéal des anciens Pères, tout inaccessible qu'il fût. Pour S. Benoît, la grande majorité des moines devait s'adonner au travail manuel et ne point aspirer aux travaux de l'esprit et aux ordres sacrés et tout comme lui en avaient disposé les Pères d'Orient; aujourd'hui les moines occidentaux ont cru devoir ne point tenir compte de cette disposition jadis essentielle, ceux d'Orient au contraire l'ont conservée telle quelle, malgré son inadaptation aux besoins de l'époque. L'office divin était la principale occupation de la communauté monastique ancienne après laquelle seulement venaient les autres travaux ; à présent les moines d'Occident l'ont disposé de telle sorte (presque partout du moins) qu'il ne soit pas une entrave à l'activité, ceux d'Orient par contre, l'ont gardé comme par le passé et il est devenu pour eux une telle charge que ceux qui veulent y être fidèles sont dans l'impossibilité de faire autre chose. Pour les Pères anciens, tant d'Orient que d'Occident, la communauté monastique était par dessus tout une famille, où l'higoumène était le *primus inter pares*, dont la principale mission était de veiller au bien spirituel de ses frères ; l'higoumène oriental (là où on l'a maintenu) est resté le Père, avant tout spirituel, de ses fils, dût en souffrir l'esprit d'obéissance et de discipline. La vie intellectuelle était jadis l'apanage d'un tout petit nombre ; elle est devenue à présent en Occident l'objet d'une commune ambition, en Orient bien peu de religieux sont capables de s'adonner aux travaux de l'esprit et l'ignorance préside encore à de nombreuses communautés ; sur ce point on a voulu aussi opiniâtrément rester fidèle aux anciens. On pourrait poursuivre ce parallèle sur d'autres points et toujours on aboutirait à la même constatation : fidélité à la lettre des règles d'une part, adaptation de l'autre.

Ce n'est point ici notre tâche de dire laquelle des deux observances est préférable ; nous pensons que l'une, à l'égal de l'autre, peut conduire les âmes dans les voies du Seigneur.

Une seconde observation doit pourtant s'ajouter à celle que nous venons de faire, pour décrire complètement l'état actuel de l'Athos. Au système instauré par S. Athanase, cénobitique dans son ensemble, avec à côté de lui une possibilité de pratiquer la vie érémitique, s'est

avons besoin de ta grâce et de ton intervention près de Dieu, nous avons besoin de ton intercession et de ta médiation. Nous jetant à tes pieds, nous t'en supplions : ne cesse pas d'intercéder près du Dieu ami des hommes pour le troupeau, que tu as aimé de toute ton âme, pour lequel tu as enduré beaucoup de peines et de fatigues, pour lequel ton sang a coulé et, pour lequel tu as lutté jusqu'à la mort. Que nous soyons délivrés de l'obscurité des passions et de toute domination des démons et des hommes mauvais. Tu sais, en effet, la crainte de l'un et de l'autre toujours

ajouté un genre de vie nouveau, l'idiorrythmie. L'higoumène y est remplacé par une commission de trois épitropes, dont un membre est renouvelé chaque année, à la suite d'un vote des préposés (προϊστάμενοι) du monastère. C'est sur ces *proïstameni* que repose l'organisation idiorrythmique ; souvent au nombre d'une douzaine pour une communauté d'une centaine de religieux, ils sont, de droit, membres du conseil du monastère ; rien d'important ne se peut faire sans leur autorisation. Ils vivent, à l'intérieur de la clôture, dans des appartements indépendants et ils ont avec eux des fils spirituels, ὑποτακτικοί qui, après leur mort, recueilleront leurs droits dans la direction du couvent. Dans ces laures idiorrythmiques seul l'office divin s'accomplit en commun ; les repas se prennent séparément, sauf aux très grandes fêtes, et chaque moine a la faculté de posséder. Tout n'est pas à rejeter dans le système idiorrythmique ; outre qu'on peut lui trouver une origine dans les communautés pakhomiennes, il a pour lui une souplesse et un libéralisme, qui à l'heure présente permettent aux moines idiorrythmes de s'employer à des travaux d'érudition point méprisables. C'est l'insécurité où se trouvèrent les communautés athonites, à l'époque des croisades et des incursions catalanes, qui amena les moines à s'assurer une certaine indépendance et des moyens d'existence. Depuis, l'Église a souvent cherché à réinstaurer la discipline cénobitique sur la sainte montagne et déjà onze des vingt monastères souverains de l'Athos l'ont réintroduite dans leurs murs. (Voir sur cette question l'étude du P. Evloghios Kourilas moine de Lavra, intitulée *Μοναχολογία* et relatant un essai de restauration du cénobitisme à Lavra sous le patriarcat de Jérémie II (1574), dans *'Εναίσιμα* ou Mélanges offerts à Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque d'Athènes, Athènes 1931).

Il fallait faire cette seconde observation pour donner une idée de l'état actuel de l'Athos. Nous n'avons pourtant fait qu'effleurer un sujet. qui, pour être traité complètement, requérerait une étude autrement détaillée.

attachés à nous, tu sais l'irréconciliable guerre des démons contre nous, tu sais la difficulté de diriger et de maîtriser le corps, tu sais la nonchalance de notre volonté qui glisse facilement et qui est inclinée vers le mal. C'est pour cela que nous te supplions, afin que dans cette vie douloureuse, accablée de souffrances et trompeuse, tu sois notre aurore, tu sois notre guide et notre maître sauveur. Tu le peux surtout maintenant qu'en présence de la Trinité et illuminé par ses rayons brillants, tu nous surveilles de là-haut et tu nous conduis, afin que vivant tranquillement et pacifiquement notre court séjour terrestre, nous trouvions le juge compatissant et bienveillant au jour terrible du jugement, Lui à qui sont dues la gloire et la magnificence, avec son Père sans commencement et avec leur commun Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

HIÉROMOINE PIERRE.

Chronique de l'Orthodoxie russe.

I. En Russie.

A. LES HIÉRARCHIES ORTHODOXES.

1. — Moscou et Constantinople.

Dans notre *Chronique* de l'an dernier (n. 23) nous avons donné le texte d'une lettre, datée du 8 juin 1931, par laquelle le métropolite Serge proteste auprès du patriarche œcuménique contre la protection accordée par ce dernier au métropolite Euloge. Après la réponse du patriarche Photios, du 25 juin (*ibid.*), le chef du patriarcat moscovite lui a encore exposé son point de vue dans la lettre suivante, datée du 15 octobre :

A sa Sainteté Photios II, archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.

En embrassant Votre Sainteté d'un baiser fraternel dans le Christ, je La salue de tout cœur.

La lettre de Votre Sainteté du 25 juin de cette année (n° 1428) a été examinée attentivement par nous-même et par les évêques membres de notre Saint-Synode patriarcal. Malheureusement, malgré tout notre désir de bien accueillir tout effort de l'Église-Mère pour venir en aide aux autres Églises qui en auraient besoin, nous n'avons rien trouvé dans la lettre de Votre Sainteté qui pût nous induire à changer notre point de vue sur l'affaire du métropolite russe, Euloge, et qui justifiât de notre part un retour en arrière.

Dans la lettre de Votre Sainteté, comme justification de l'ingérence du patriarcat œcuménique dans l'affaire du

métropolite Euloge, l'idée est mise en avant, que le patriarcat a le devoir moral et canonique de sollicitude même envers des Églises qui ne relèvent pas de sa juridiction. Trouvant inopportun de poser cette question maintenant dans toute son ampleur, je me bornerai à remarquer que l'obligation morale de sollicitude envers les Églises en détresse, obligation incombant à chacune des Églises autocéphales, incombe indubitablement avant toutes les autres à la première parmi elles. Cependant cette primauté de devoir ne donne pas au chef de l'Église aînée des pleins pouvoirs en vue de quelque acte autoritaire par rapport à une autre Église autocéphale, comme par exemple : confirmer son représentant ; s'ingérer dans sa vie, à l'insu de son chef légitime, par des dispositions administratives ; et (encore moins) lever arbitrairement les suspenses infligées par lui et soustraire à sa juridiction des clercs qui relèvent canoniquement de lui, etc. Même le 17e canon du quatrième concile œcuménique, qui donne aux évêques le droit d'en appeler contre leur métropolite soit à l'exarque de leur région soit au patriarche de Constantinople, est interprété, par exemple chez Zonaras, comme parlant des métropolites du patriarcat constantinopolitain — les plaintes contre les métropolites des autres patriarcats devant être adressées à leurs propres patriarches. Ainsi l'on observait soigneusement le huitième canon du troisième concile œcuménique : « Qu'aucun des pieux évêques n'étende son pouvoir sur une autre éparchie ».

Également contestable, à nos yeux, est l'affirmation contenue dans Votre lettre, d'après laquelle le territoire de l'Europe occidentale, où l'affaire du métropolite Euloge a surgi, est soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople. Le 28e canon du quatrième concile œcuménique détermine très nettement les limites du patriarcat constantinopolitain. Ce sont : la Thrace, le Pont, l'Asie proconsulaire, et les éparchies se trouvant parmi les barbares

de ces mêmes régions ; c'est-à-dire, selon Balsamon, les Alains et les Russes, les premiers ressortissant à la région pontique et les derniers à la Thrace, en d'autres mots, aux régions de la Mer Noire qui relèvent de Constantinople. Les pays barbares de l'Europe occidentale : l'Allemagne, la Bretagne, etc. appartenaient toujours au patriarche de Rome, bien que certains parmi eux eussent reçu le christianisme directement de l'Orient, sans l'intermédiaire de Rome. Tel était l'état des choses jusqu'à la séparation du patriarche romain et, depuis lors, il n'y a eu aucun acte posé par toute l'Église et obligatoire pour tous, d'après lequel le territoire du patriarcat romain eût été réuni à celui de Constantinople. C'est pourquoi l'Église russe, comme l'Église de Grèce ou toute autre Église autocéphale, pouvait fonder librement ses paroisses en Europe occidentale et les diriger. Personne, par exemple, n'a même eu l'idée de demander la permission du patriarche de Constantinople pour la consécration d'une église dans ces pays, comme cela se pratiquait obligatoirement, par exemple, en Palestine vis-à-vis du patriarche de Jérusalem, ou de celui d'Alexandrie en Égypte.

Admettons même que les revendications de Constantinople relativement au territoire de l'Europe occidentale, bien qu'elles n'aient pas de fondement historique sûr, soient tout à fait raisonnables, et correspondent à la situation de ce patriarcat comme étant la premier membre d'une confédération d'Églises orthodoxes autocéphales. Mais, même dans ce cas, cette juridiction qui commence à se rétablir en Europe doit compter avec les relations canoniques y existant déjà depuis longtemps, et ne peut les violer arbitrairement sans le consentement de l'Église autocéphale en question. Le même 17[e] canon du quatrième concile œcuménique indique une prescription de trente ans comme décidant de l'appartenance de paroisses à l'un ou à l'autre diocèse. Or, évidemment, l'Église russe a des paroisses russes sous sa juridiction

à l'étranger depuis bien plus de trente ans. Comment peut-on soustraire ces paroisses à sa juridiction, même temporairement, sans le consentement du pouvoir ecclésiastique russe légitime et même sans se mettre en relations avec lui ? De plus, dans l'affaire du métropolite Euloge nous ne sommes pas seulement en présence d'une simple soustraction de paroisses. Ici un évêque d'une Église autocéphale, cité devant le tribunal épiscopal par son propre supérieur (sous la juridiction duquel il était resté, d'ailleurs, de par son libre choix), et privé, par une mesure préventive, du droit de gouverner et, plus tard, de célébrer, est reçu, malgré tout cela, dans la communion par le chef d'une autre Église autocéphale, relevé de l'interdiction de célébrer et de gouverner, et même soustrait sans examen ultérieur à la juridiction de son supérieur légitime. La situation des paroisses russes en Europe occidentale, comme je l'ai dit dans ma lettre précédente, est tout à fait analogue à celle des paroisses grecques dans l'URSS relevant de la juridiction du patriarche œcuménique. Imaginons-nous que l'un des recteurs de ces paroisses, renvoyé et suspendu par le chef de son Église, fasse appel au chef de l'Église autocéphale russe et soit reçu par ce dernier, lui et sa paroisse, en communion de prière et de gouvernement. Il n'y a guère lieu de douter que pareil acte de la part du pouvoir ecclésiastique russe, bien qu'accompli sur le territoire de son ressort, ne soit considéré comme une violation impardonnable des droits du patriarche œcuménique et déclaré invalide. Et cependant, quant à leurs pouvoirs canoniques, les Églises orthodoxes, y compris l'Église de Russie, sont égales et ont l'obligation mutuelle de respecter leurs privilèges et leurs droits canoniques.

Nous ne sommes guère convaincus non plus par l'assertion contenue dans Votre lettre, d'après laquelle la dite infraction des canons serait faite au nom de la paix ecclésiastique. Celle-ci, bien entendu, nous est chère à tous

et en sa faveur l'on peut fermer les yeux sur bien des choses, mais seulement aussi longtemps qu'il s'agit vraiment de la « paix de Dieu » (Col. III, 15) et que cette paix est basée sur le désir unanime de tous de soumettre sa volonté à celle de Dieu, laquelle s'exprime, entre autres choses, dans les canons de l'Église. Mais si nous « cherchons notre propre avantage » (Phil. II, 21) et gardons la paix seulement parce que nous sommes tous également indifférents par rapport à l'ordre établi par Dieu, alors une pareille paix ne diffère pas beaucoup, par sa valeur et par l'avenir qui l'attend, de ce « mur badigeonné » dont parle le prophète Ézéchiel (XIII, 10-12) dans ses reproches aux prêtres.

De même, la manière choisie pour établir la paix ne peut guère être reconnue comme convenable. Faire peu de cas de l'autorité du pouvoir ecclésiastique local et n'accorder systématiquement sa « protection » qu'aux éléments insoumis, c'est non pas établir la paix dans une Église autocéphale, mais la détruire soigneusement. Si, en répondant à l'appel du métropolite Euloge, le patriarcat œcuménique l'avait engagé à se soumettre à nos ordres, et si le métropolite Euloge s'était soumis, (comme il se préparait à le faire, d'après ce qu'on dit) alors et lui et ses collaborateurs se seraient vite persuadés que ces ordres ne comportent rien de terrible pour les paroisses à l'étranger. Mais maintenant une partie des anciennes ouailles d'Euloge, qui ont une conscience plus délicate en matière canonique, s'en est déjà séparée, restant sous la juridiction du patriarcat moscovite. Il y a probablement des personnes qui ont passé au groupe de Karlovcy, ou qui sont même devenues uniates ou ont entièrement abandonné la foi. Dans l'avenir, à mesure que les fidèles prendront conscience de l'illégitimité de ce qui a été fait, ces séparations iront s'augmentant. Il ne faut pas oublier qu'avec le déclin de la vie ecclésiastique dans les paroisses russes à l'étranger, il y aura aussi une diminution de l'autorité morale du patriarcat œcumé-

nique, qui est responsable des résultats découlant de ses actes.

Étant donné ce que je viens d'exposer, nous ne pouvons pas ne pas considérer l'ordonnance du patriarcat œcuménique, qui détache le métropolite Euloge et les paroisses orthodoxes russes du ressort canonique du patriarcat de Moscou, etc., comme étant inacceptable pour nous et invalide. Comme remplaçant de mon chef hiérarchique, j'estime que je n'ai pas le droit (d'ailleurs je n'en vois pas la raison) d'abandonner mon devoir, reçu par voie canonique légitime, de gouverner les paroisses en question, ni de libérer Mgr Éleuthère, métropolite de Lithuanie et de Wilno, de la charge que je lui ai confiée. Le métropolite reste, à nos yeux, démis de sa charge, cité devant le tribunal conciliaire et suspendu ; la direction diocésaine de Paris reste dissoute et ses actes sont privés de force canonique et invalides. C'est pourquoi, de nouveau, moi et le Saint-Synode patriarcal auprès de ma personne, au nom de toute notre hiérarchie orthodoxe russe, nous prions instamment Votre Sainteté de remettre le métropolite Euloge et ses adhérents sur la voie de l'obéissance canonique à leur « autorité supérieure légitime », et de fortifier ainsi la paix chancelante dans notre Église orthodoxe russe.

Dans l'espérance de recevoir de Votre Sainteté une réponse favorable, je Vous baise encore une fois d'un saint embrassement et, avec des sentiments d'amour fraternel dans le Christ et de profonde vénération, je reste le frère affectueux dans le Christ et serviteur de Votre Sainteté,

SERGE, Métropolite de Nižnij-Novgorod ».

2. — L'Église patriarcale et les Rénovateurs.

Le nº 5 du *Journal du Patriarcat de Moscou* reproduit la réponse suivante, donnée, par décision synodale du 10 avril

1930, à une paroisse rénovatrice désireuse de savoir à quelles conditions sa réconciliation avec l'Église patriarcale serait admise.

« 1. La première et indispensable condition d'un retour à la communion de la Sainte-Église est que les convertis se rendent nettement compte du grand péril couru par ceux qui restent hors de l'Église, et qu'ils se repentent sincèrement du péché de schisme — péché qui, d'après la doctrine des SS. Pères, ne peut être effacé ni par des prouesses d'ascétisme, ni même par le sang du martyre. De là doit découler la ferme volonté d'être, pour le reste de sa vie, « une poussière dans la maison de Dieu », piétinée par tous, plutôt que demeurer dans « les habitations des pécheurs ». La Sainte-Église ne rejettera jamais ceux qui viennent avec cette foi et dans ces dispositions ; elle leur rendra la paix.

2. La réconciliation de toute une communauté se fait généralement comme suit. L'évêque du lieu envoie comme son représentant l'un de ses prêtres, qui célèbre la Petite Consécration dans l'Église de la communauté à réconcilier. Après cela le recteur de cette dernière prononce devant le représentant de l'évêque une déclaration de repentance en son nom et en celui de la communauté, par laquelle il renonce au schisme et promet d'être, jusqu'à la fin de ses jours, un fils fidèle et obéissant de la Sainte-Église. Alors le conciliateur et le réconcilié célèbrent ensemble la divine Liturgie, pendant laquelle les membres de la communauté sont admis à la sainte communion.

3. L'admission de la langue russe dans les offices — étant donné les précédents datant du vivant du saint patriarche — ne rencontre pas d'obstacles insurmontables (1) ; mais il faut que l'ordre général des offices soit mis en accord avec les règles communément observées dans les églises orthodoxes.

(1) La paroisse en question avait proposé de se réunir « à condition d'avoir la faculté de célébrer les offices en langue russe ».

4. Ceux qui ont été ordonnés dans la Rénovation depuis le 2 avril 1924 (date où le saint patriarche frappa de suspension les chefs du schisme) sont reçus par nous comme laïques et, si on les juge dignes, ils sont réordonnés à partir du diaconat ».

Impossible de donner des statistiques représentant la proportion entre les adhérents des deux Églises dans toute la Russie. Voici cependant des chiffres très intéressants concernant les communautés religieuses de la ville de Kremenčug et des villages qui l'entourent. Kremenčug est en Ukraine, sur le Dnjepr : donc, dans la partie de l'URSS ou l'Église synodale (rénovatrice) est plus forte qu'ailleurs et où, d'après certains, ayant rejeté les innovations des premières années, elle ne diffère de l'Église patriarcale (tichonienne) que par son indépendance. Nous citons *Bezbožnik* du 25 août 1931 (nº 46) :

« Il y a un an les communautés religieuses comptaient 22.511 membres ; maintenant il y en a 10.970. Le nombre des membres de l'Église tichonienne a diminué beaucoup, tombant de 14.523 à 9.202. Chez les autres groupements religieux nous remarquons une baisse encore plus accentuée. L'Église synodale avait 1.258 membres ; il n'en reste que 208. Il y a une forte diminution chez les vieux-croyants : de 3.139 à 73. Comme on le sait, l'Église autocéphale (ukrainienne) s'est liquidée elle-même (1). Les communautés catholiques et luthériennes se sont effondrées complètement (2). Celles des juifs sont diminuées de moitié ; de 1.690 membres à 831. A un certain moment nous remarquions dans la région une croissance des organisations sectaires. Les *bezbožniki* mobilisèrent leurs forces contre elles, et maintenant c'est le contraire : les baptistes, de 284 membres, sont tombés à 80, et les évangélistes de 77 à 29 ».

(1) Cf. *Irénikon*, 1932, nº 1, p. 6

(2) Mais « il y a eu des cas où les popes orthodoxes ont prêté le local de leur église pour une réunion de catholiques ».

Le journal ajoute que ces communautés religieuses « comprennent encore des ouvriers, des fermiers, des employés, des ménagères et des artisans » ; presque tous les analphabètes de la région, 5.179 personnes, en font partie. Quant à l'âge des membres, 41 % ont plus de 50 ans, 38 % ont de 30 à 50, 21 % ont moins de 30 ans.

Ce qui est surtout intéressant dans ces chiffres, c'est la proportion entre les différents groupements religieux. Au cours d'une année ceux-ci ont diminué, au total, de 51 %. Ce n'est pas le lieu ici (et nous n'en avons pas le moyen) d'examiner les causes et les circonstances de cette baisse, et sa véritable signification. Mais remarquons le pourcentage relatif. Les tichoniens perdent les 35,5 %, alors que les synodaux perdent les 83,5 % (1). Il semble que les premiers aient bien plus de vitalité. L'Église patriarcale qui comptait, en 1930, plus de onze membres contre un des synodaux, finit par en avoir quarante-cinq. Ayant eu les 70 % des chrétiens dans la région, elle en a, en 1931, les 90 %. Si le même phénomène a lieu dans le reste de la Russie, on conclura que l'époque actuelle de persécution plus intense a comme effet de diminuer, certes, la manifestation extérieure de tous les cultes, mais aussi de mettre fin aux divisions dans l'Église orthodoxe russe, en balayant le schisme des Rénovateurs.

B. LA VIE INTÉRIEURE DE L'ÉGLISE RUSSE.

3. — La communion fréquente.

Le même numéro du Journal laisse entrevoir un aspect intéressant du mouvement en faveur de la communion fréquente en Russie. On sait que, depuis la révolution, les sacrements, et particulièrement celui de l'eucharistie, sont plus fréquentés ; mais voici un document qui dénote chez

(1) Les vieux-croyants ont perdu 98 % ; les juifs, 51 % ; les baptistes 64, 5 % ; les évangélistes 73,5 %.

certains fidèles une tendance à pousser cette pratique jusqu'à l'extrême limite. Le synode patriarcal, en effet, a dû examiner (le 13 mai 1931) une pétition présentée par un groupe de fidèles qui, afin de pouvoir communier chaque jour de l'année sans exception, demandait que la Liturgie des Présanctifiés fût de nouveau célébrée tous les jours du carême où la « Liturgie pleine » n'a pas lieu (1). A l'appui de ce retour à la tradition plus ancienne, ils présentaient un long document intitulé : *Apologie de la sainte communion journalière, comme commandement du Christ notre Sauveur*. Il ne sera pas sans intérêt de résumer ici les vues du chef de l'Église russe sur ces questions ; soutenues par le synode et publiées dans son organe officiel, elles constituent comme des directives pour toute l'Église patriarcale.

Qu'il soit salutaire, dit le métropolite Serge, de communier aussi fréquemment que possible — c'est une vérité. Mais il n'est pas nécessairement vrai que l'homme meure spirituellement sans la communion journalière. Toute l'histoire de l'ascèse orthodoxe témoigne contre cette idée... Nous connaissons, il est vrai, des exemples où la réception fréquente et *presque* journalière des saints Dons a maintenu des hommes dans un état continuel d'attention spirituelle. Mais on connaît également des exemples contraires, où la communion presque journalière, mécaniquement reçue sans

(1) Pendant le grand carême, la Liturgie des Présanctifiés est célébrée les mercredis et vendredis de chaque semaine, le jeudi de la cinquième semaine, les trois premiers jours de la semaine sainte, et parfois aussi à l'occasion de certaines fêtes. Les samedis du carême, ainsi que le dimanche des Rameaux, l'on célèbre la Liturgie de S. Jean Chrysostome ; celle de S. Basile a lieu les autres dimanches et aussi le Jeudi et le Samedi saints. Les autres jours, avec le mercredi et le vendredi de la semaine qui précède le carême (une vingtaine de jours, au total) sont « aliturgiques » — il n'y a aucune Liturgie. Cependant cette abstention ne date que de quelque siècles. Autrefois on célébrait ces jours-là aussi, y compris le Vendredi saint, la Liturgie des Présanctifiés (voir, par ex., le canon 52 du concile *in Trullo*).

l'effort spirituel et ascétique qu'elle exige, n'a pas préservé les communiants d'un processus graduel de mort spirituelle, avec, au terme, la perte de la foi. C'est pourquoi la Sainte Église a établi certaines règles de pénitence et d'autres exercices spirituels. En particulier elle a prescrit, pour tous ses membres sans exception, certains jours où il faut s'abstenir de communier (les jours de semaine du grand carême, et le Vendredi saint)... L'Église nous enseigne que pareille abstention temporaire, quand elle n'est pas pratiquée pour raisons de paresse ou autres du même genre, est non seulement inoffensive pour notre vie spirituelle, mais peut même être d'une utilité particulière pour notre progrès dans cette vie...

Il faut approuver sans réserve la pensée de l'*Apologie* : il est désirable de voir adopter aussi largement que possible la pieuse habitude de communier plus fréquemment. Le pasteur orthodoxe doit lutter, évidemment, contre une participation au S. Sacrement faite de façon mécanique et négligente, et il doit détourner de la communion ceux qui se présenteraient dans ces dispositions. Mais il doit lutter tout autant chez ses paroissiens contre les scrupules exagérés et maladifs d'une conscience trop timorée, qui les poussent parfois trop loin et pendant des années les détournent de la communion. Le devoir, rappelé par le catéchisme, de communier au moins une fois par an, doit être compris par tout orthodoxe comme indiquant un strict minimum, à peine convenable, imposé à ceux qui sont devenus presque étrangers à la vie de l'Église. Il faut prendre comme règle générale la communion aussi fréquente que possible. Cependant, exiger ou même recommander la communion journalière (ou même presque journalière, en tenant compte des restrictions ecclésiastiques) pour tout orthodoxe en général, indépendamment des dispositions et des conditions de vie d'un chacun, serait en désaccord avec la voix infaillible et la pratique de la Sainte Église, et même

dangereux pour la vie spirituelle dans beaucoup de cas particuliers. Par conséquent, le plus qu'il est permis de souhaiter, en réponse à l'*Apologie*, et qui peut être proposé comme objet des soins pastoraux du clergé orthodoxe, c'est que les chrétiens orthodoxes de nos jours, malgré leurs occupations dans le monde, s'approchent de la sainte communion aussi souvent que possible, mais — et cela seulement dans le cas de personnes plus parfaites — pas plus souvent que chaque dimanche ou jour de fête (1).

Après ce qui a été dit, la question de rétablir la célébration de la Liturgie des Présanctifiés tous les jours de semaine du carême tombe d'elle-même ».

4. — **Célébration de deux Liturgies sur le même autel.**

Un évêque demande si, en cas de besoin, dans les églises n'ayant qu'un seul autel, on peut célébrer deux fois la Liturgie sur le même autel, mais avec des antimenses différentes. Le synode répond (le 21 février 1930) que : « La célébration de deux Liturgies sur le même autel, d'après la pratique établie dans la Sainte-Église, n'est pas permise.

(1) Le lecteur catholique pourra peut-être s'étonner de ce que la communion « aussi fréquente que possible » se trouve réduite, même pour les âmes les plus ferventes, aux seuls dimanches et jours de fête. Bien que la Liturgie ne soit généralement pas célébrée journellement dans les paroisses orthodoxes, il semble qu'il faut entendre cette expression comme ignifiant « aussi fréquente que la prudence spirituelle le permette » et non pas dans le sens de la possibilité physique d'assister à la messe et de recevoir le sacrement. Il faut se rappeler qu'autrefois un laïque orthodoxe, même très assidu aux offices liturgiques, ne communiait généralement que quatre ou cinq fois par an, et que l'Église orthodoxe exigeait et exige encore, avant chaque communion, des exercices spirituels préparatoires (prières, assistance aux offices, jeûne) et la confession sacramentelle.

Un catholique moderne serait moins étonné de ce qui est appelé ici communion « fréquente », s'il se rappelait la situation qui existait il y a trente ou cinquante ans, avant que le mouvement eucharistique actuel n'eût opéré tant de changements dans la pratique de l'Église catholique.

En cas de besoin, il faut ériger pour la seconde Liturgie un autel mobile, le plaçant dans quelque endroit commode dans la même église — sur la *solea* (devant les Portes Royales fermées) ou même dans le sanctuaire (1) ».

A ce propos notons que la pratique de ne pas célébrer deux fois sur un autel le même jour est très antique ; elle remonte aux origines mêmes de l'Église. Abandonnée depuis longtemps en Occident, elle est encore conservée en Orient. En Grèce, depuis un certain temps, on permet deux Liturgies consécutives à condition de changer l'antimense sur l'autel (2). L'Église patriarcale russe rejette cette innovation et s'en tient à l'antique tradition.

C. L'ASPECT RELIGIEUX DE LA RUSSIE, 1931.

Nous groupons sous cet en-tête quelques citations tirées de la littérature anti-religieuse, et de correspondances provenant de l'URSS, qui nous semblent caractéristiques de la situation actuelle. Elles peuvent aider à se former une idée sur les vicissitudes, en 1931, de cette lutte qui se poursuit depuis tant d'années entre l'athéisme officiel et la croyance populaire (3).

5. — La « prolétarisation » de l'Église.

C'est là, peut-être, un des phénomènes les plus significatifs. L'URSS passe depuis trois ans par une violente « prolétarisation ». Les nouveaux bourgeois créés par la *Nep* (Nouvelle Politique Économique, 1921-1928), le *kulak* (paysan aisé), le *nepman* (marchand) etc., doivent être écrasés, éliminés, « liquidés en tant que classe ». Les éléments les

(1) *Journal du Patriarcat de Moscou*, n° 5, p. 2.

(2) Comme nous l'avons rappelé dans notre dernière chronique, l'antimense est un linge carré dans lequel quelques reliques sont cousues et qui fait fonction à la fois de corporal et de pierre d'autel.

(3) Pour l'évolution de 1917 à 1930, voir la chronique de 1930 sept.-oct. : *Pour comprendre les luttes des deux dernières années*.

plus pauvres, les prolétaires, doivent désormais dominer dans une Russie collectivisée, industrialisée, profondément modifiée par ce bouleversement économique et social qu'est le plan quinquennal. Seul ce qui est « prolétaire » est bon, admissible, respectable ; toute attache avec les classes maintenant « en voie de liquidation » est suspecte, réactionnaire, contre-révolutionnaire. Ce retour au communisme intégral, après tant d'années de compromis, est censé donner le coup de grâce au christianisme russe. Car la religion ne tient debout qu'en tant qu'« instrument de la bourgeoisie », et celle-ci disparue elle ne tardera pas à s'effondrer complètement.

Il semble bien, en effet, que l'Église orthodoxe s'était appuyée beaucoup, surtout à la campagne, sur ces éléments de la population qui, ayant conservé ou acquis quelque aisance, se trouvaient être les plus actifs et les plus influents. Et ce n'est pas sans fondement, peut-être, que la presse antireligieuse déborde de caricatures, de dénonciations, d'articles et de faits divers, où « le pope et le kulak » vont toujours de pair, compagnons de révolte, inséparables dans la résistance, l'agitation et le sabotage.

Pour répondre à cette nouvelle attaque et échapper à cette identification désastreuse, les croyants de Russie sont amenés instinctivement à s'adapter aux nouvelles conditions. C'est d'ailleurs l'histoire religieuse de toute la révolution. A mesure que les coups l'ont frappée, l'Église orthodoxe a perdu beaucoup de ses fidèles. Mais ceux qui ont tenu bon ont su le faire en apprenant à se passer des biens et des privilèges d'ordre extérieur qui, d'après la théorie bolchévique, seraient le nerf vital et la raison d'être de la religion. On avait cru en finir avec l'Église en supprimant ses revenus ; elle apprit à vivre au jour le jour sur les contributions volontaires de ses propres membres. On l'accusa de contre-révolution ; elle se désolidarisa d'avec la politique réactionnaire et se maintint sur un terrain pure-

ment spirituel. On désorganisa sa hiérarchie et son clergé par le schisme et l'emprisonnement ; de nouveaux éléments, plus près des masses et formés à la lutte, vinrent combler les vides. On étouffa son activité extérieure et éducative ; elle se retrancha dans ce qui est précisément la force de l'Église orientale, le culte et la prière. L'on s'attaqua, surtout dans les dernières années, aux moyens matériels du culte, églises, icones, objets liturgiques ; mais il en est résulté un attachement plus intérieur et plus spirituel à la religion. Maintenant on « liquide » les classes qui avaient semblé être le soutien indispensable de la vie paroissiale ; mais les associations religieuses « se prolétarisent ». Voici quelques exemples, tirés d'une masse de faits :

« Dans la région de Nižnij-Novgorod les gens religieux de tout genre suivent dans les usines, les villes et les villages une tactique qui répond à l'acuité actuelle de la lutte des classes. Ils ont adopté les méthodes de leurs confrères d'autres régions et s'appuient sur les classes inférieures. Ainsi le pope de Jaransk a déclaré : l'Église du Christ passe par une période de son existence où elle s'appuie non sur les savants, les théologiens et les évêques mais sur les simples gens du peuple. Ceux-ci sont le baromètre de l'Église populaire » (1).

« Les gens d'église (*cerkovniki*) « prolétarisent » vigoureusement leurs rangs, enrôlent dans les conseils paroissiaux des ouvriers, par l'intermédiaire desquels ils étendent leur influence sur les autres groupes d'ouvriers et surtout d'ouvrières. Ainsi, dans le conseil paroissial de la communauté du monastère *Troicko-Sergievskij*, il y a six ouvriers. Le président du conseil ecclésiastique sur le chemin de fer Rjazan-Oural est un ouvrier. Et ainsi de suite... » (2)

(1) *Bezbožnik u Stanka*, 1930, 4. Nous citerons ce périodique antireligieux et l'autre, *Bezbožnik*, respectivement au moyen des signes *B. u. S.* et *B.* Sauf indication contraire, les numéros mentionnés seront ceux de 1931.

(2) *Id.*, 1930, 19, p. 3.

« Nos *Pères de l'Église* s'efforcent d'abandonner les vieilles méthodes d'agitation et d'adopter une autre manière. Surtout, ils se dissimulent en employant notre style soviétique, parce que c'est là le moyen le plus sûr d'attirer l'attention et la confiance du paysan ou de la paysanne.

Les gens d'église du village de Provo, région d'Ivanov, ont fait preuve d'une grande activité dans ce sens. L'on décida d'entourer les réélections au conseil paroissial d'une grande solennité. La veille de l'élection, l'église et tout le village furent couverts d'affiches en rouge : *Viens, ô homme de Dieu, à la revision du conseil paroissial. — Demain, dimanche, le* 14 *décembre, après la messe, aura lieu la révision du conseil paroissial. Tous, à la revision.*

Mais non seulement ils osent imiter notre style. Ils s'efforcent aussi de trouver de l'« appui » non pas chez le *kulak*, mais chez les paysans moyens, les pauvres, les membres du *kolchoz*, de solliciter leur adhésion et leur confiance. *N'élisez au conseil paroissial que des membres du* KOLCHOZ, *des ouvriers agricoles, des pauvres.* Et sur la maison du pope il y a une inscription en grandes lettres slavonnes sur de l'étoffe rouge : *Purifions l'appareil du conseil paroissial des éléments étrangers qui ne savent pas y travailler ! !*

Le sens de cette activité cléricale deviendra doublement clair, si nous remarquons que ceci a lieu à la veille de la campagne pour les réélections des soviets locaux » (1).

« Il ne faut pas croire que le travail des orthodoxes et des sectaires soit resté toujours du même genre ; il a beaucoup changé, même en comparaison avec ce qu'il était il y a un an » (2).

« Le pope du village Mazinka, dans la région de Simferopol (Crimée), est un pope peu ordinaire. Il cause avec les paysans sur les questions politiques courantes ; il lit

(1) *B. u. S.*, 3, p. 11.
(2) *B.*, 27, p. 4.

les journaux ; il groupe chez lui les paysans moyens et pauvres, et recrute ainsi ses adhérents » (1).

Cette nouvelle adaptation attira l'attention des membres du conseil central de la Ligue des sans-Dieu militants. Dans le compte-rendu de leur réunion (*plenum*) du mois de juin 1931, sous l'en-tête « l'ennemi change de couleur », nous lisons :

« Les victoires de la construction socialiste dans tous les domaines, et l'abandon de la religion par les grandes masses des travailleurs qui en résulte, ont amené un changement de tactique de la part des gens religieux. Ils tâchent de changer de couleur, se faisant rouges pour conserver leur autorité d'antan.

« Le camarade Altaj raconte comment, en Baškirija, le clergé s'efforce d'attirer des travailleurs pour les mettre à la tête des communautés religieuses, afin de créer pour ces dernières une apparence d'aspect prolétaire. D'autres camarades ont aussi parlé de pareilles manœuvres.

« Le camarade Lapin rapporte un cas où le pope, pour faire impression, travailla en faveur du *kolchoz*, tandis que ses collaborateurs le faisaient contre, et plus fort que lui. D'après le camarade Dolgopolov, l'évêque tichonien à Minsk écrivit que la religion est utile à la construction socialiste. Le camarade Zarin raconte que... certains popes déclarèrent qu'ils sont au service des seuls membres du *kolchoz*, et que tout vient de Dieu — même la liquidation du *kulak* » (2).

6. — La religion dans le Kolchoz.

L'enrôlement de la majorité des paysans dans les fermes collectives (*kolchozy*) devait être un coup décisif pour la religion, destinée à s'éteindre rapidement chez la popula-

(1) *B.*, 52, p. 1.
(2) *B.*, 31, p. 4.

tion rurale par suite de cette « organisation systématique d'une vie économique socialiste ». Cela s'est-il réalisé ? Sans doute la collectivisation a porté atteinte aux manifestations extérieures de la religion et même ébranlé la foi chez beaucoup d'hommes, mais elle n'a certainement pas été ce coup de grâce foudroyant et définitif que l'on prévoyait en 1929. Que l'on en juge par les citations suivantes :

« Le travail à la campagne est le plus faible secteur du front antireligieux » (1).

« A la campagne les préjugés religieux sont incomparablement plus répandus que dans les villes... Et, qui plus est, le travail antireligieux y est très faiblement mené » (2).

« Celui qui croit que le grand changement qui s'opère dans les masses nous garantisse pour l'avenir contre des actes réactionnaires d'ordre religieux, mésestime les forces de l'ennemi » (3).

Voici un village près du centre industriel d'Ivanovo-Voznesensk. « Treize années de révolution n'ont produit aucun changement dans la vie culturelle de cette région. L'Église avec toutes ses habitudes sauvages est restée intacte jusqu'à ce jour » (4).

« Dans certains villages le travail des Églises et des diverses organisations religieuses devient plus actif (5) ».

« Le *kolchoz* au village d'Učeveli-Orka (Crimée) invita le prêtre Vitte à venir célébrer un *moleben*... Les *cerkovniki* de Džurči organisèrent une quête en faveur du prêtre : trois roubles par tête » (6).

Dans le village de Rassypnoje, le président du conseil paroissial est une femme, membre du *kolchoz* (7).

(1) *B. u. S.*, 1930, 16, p. 2.
(2) *Id.*, 19, p. 9.
(3) *Id.*, 1931, 1, p. 7.
(4) *Id.*, 5, p. 20.
(5) *Ibid.*
(6) *B.*, 1, p. 6. Un *moleben* est un service liturgique célébré pour implorer ou remercier Dieu en diverses occasions.
(7) *Id.*, 22, p. 3.

« La brigade du *kolchoz* « Labeur » n'est pas venue sur les champs à cause d'une fête de popes. Dans le *kolchoz* Kalinin l'agronome arrangea un baptême en plein milieu de l'ensemencement » (1).

« Le pope du village Rubanovka aime vivre aux dépens d'autrui et n'aime pas payer les taxes. Quand arrive l'heure du payement il rassemble les paysans dans l'église et commence à pleurer devant eux, et prononce un sermon larmoyant. Les paysans croient à la « situation désespérée » du pope et lui donnent le fruit de leur travail... Ce qui est le plus honteux, c'est que tout cela a lieu dans une région de collectivisation intégrale, dans un soviet de campagne où la collectivisation atteint les 80 % ; bref, le pope vit aux dépens des membres du *kolchoz* » (2).

« Il y a des camarades qui pensent que la collectivisation signifie la fin de la religion. Ils se trompent complètement. Combien n'y a-t-il pas de *kolchozniki* qui déclarent aux sans-Dieu qu'ils ne veulent pas rompre avec la religion ! Nous les entendons dire parfois : Si le pope commence à agiter contre les Soviets nous le chasserons nous-mêmes ; mais cela n'a rien à voir avec la religion ; la religion ne nous gêne pas, elle aide même, en mettant frein aux actes immoraux, etc. » (3).

« Dans le *kolchoz* « Voie au socialisme » on ne se presse pas avec la récolte. Pendant l'ensemencement de printemps les *kolchozniki* chômèrent les jours de fête et tout indique que la même histoire se répétera avec la récolte. Cela s'explique par le fait que la majorité des membres du *kolchoz* sont des vieux-croyants » (4).

« Le *kolchoz* « Družnij » a fêté SS. Côme et Damien. Le ci-devant bourgeois I. F. Rosljakov invita au village le

(1) *Id.*, 26, p. 3.
(2) *B.*, 27, p. 3.
(3) *Id.*, 30, p. 2.
(4) *Id.*, 35, p. 2.

pope Vincent, qui passa dans les maisons des *kolchozniki* la croix et l'évangile en main ; après quoi il y eut un *moleben* » (1).

Et ainsi de suite. Dans tel *kolchoz* « les paysans fréquentent l'église, chôment le dimanche, observent des fêtes au milieu du battage » (2) ; dans tel autre « le secrétaire est un ancien *kulak*, lié avec les popes ; on a refusé d'admettre un vieux sans-Dieu, Nikopov, parce qu'il est athée ; le président du *kolchoz* recueillit cinq œufs de chaque membre pour un pope qui célébra un *moleben* contre la sécheresse » (3). Ici « au début de chaque entreprise agricole on arrange des *molebens* et des processions » (4) ; là « le pope célèbre un *moleben* chez chaque membre du *kolchoz* » (5) ; dans un autre endroit « la direction du *kolchoz* est d'accord avec les femmes arriérées : c'est un péché de travailler le dimanche » (6). On pourrait multiplier indéfiniment ces citations. Les exemples donnés suffiront à montrer que la religion est loin encore de s'éteindre dans l'âme du paysan russe.

L'élément du merveilleux reste très notable dans les milieux paysans. La presse antireligieuse est pleine de témoignages à ce sujet. Presque chaque numéro de *Bezbožnik* raconte comment un puits miraculeux aurait été découvert, une lettre reçue du ciel, une icone surnaturellement « restaurée », ou comment un saint ou bien la Mère de Dieu elle-même aurait apparu dans un village. Ces événements sont souvent suivis de grands pèlerinages. La hantise apocalyptique garde aussi son empire sur la conscience populaire. Peut-être est-elle un peu moins en évidence qu'en 1930 (7), mais le thème de la fin du monde, de la pluie

(1) *B.*, 44, p. 3.
(2) *Id.*, 48, p. 3.
(3) *Ibid.*
(4) *Id.*, 51, p. 3.
(5) *Id.*, 58, p. 3.
(6) *Ibid.*
(7) Cf. Chronique, 1930, 103-104.

enflammée, du *kolchoz* en tant qu'œuvre de Satan, etc. revient très souvent.

La veille de Noël 1930, les gardes de la frontière polonaise virent des milliers de paysans russes qui venaient écouter le son des cloches de Pologne. Ils s'agenouillèrent pendant des heures dans la neige ; on pouvait les entendre prier à haute voix...

7. — **Dans les usines.**

Il n'y a pas de doute qu'une portion assez considérable de la classe ouvrière ne soit indifférente ou hostile à la religion. Plus nombreux encore sont ceux qui ne renoncent pas, au fond du cœur, à la foi chrétienne, mais qui cachent leurs croyances et se conforment extérieurement aux actes implicitement ou ouvertement antireligieux que le régime soviétique attend d'eux, comme par exemple le travail aux jours de grande fête. Mais il y en a aussi, dans les milieux ouvriers, qui restent fidèles à la religion et ne craignent pas, malgré le grand danger qu'ils courent, d'afficher leurs croyances de diverses manières.

Chez les ouvriers de l'industrie textile 22 % sont croyants (1). A la fabrique d'allumettes à Novozybkov, « les jours de fête, il y en a qui manquent au travail ; d'aucuns en sont encore à observer le jeûne, à garder les coutumes religieuses, etc. » (2). Les délateurs qui remplissent la presse athée de leurs protestations parlent souvent de la manière dont les pratiques religieuses sont mises en évidence dans les « casernes ouvrières », locaux où les ouvriers vivent en commun. Les dortoirs de l'usine *Livers*, surtout ceux des femmes, « sont saturés de l'odeur provenant des lampes qui brûlent devant les icones. Au premier abord on croirait pénétrer dans un monastère, une communauté de nonnes :

(1) *B. u. S.*, 1930, 19, p. 3.
(2) *B.*, 39, p. 3.

il y a deux ou trois icones sur chaque lit... Dans le dortoir des hommes... à côté du « coin rouge » avec son affiche antireligieuse il y a un « coin divin » avec trois icones. C'est un des ouvriers qui l'a organisé au-dessus de sa table » (1). A la caserne Suchiniči, « dans la chambre où le coin rouge devait être placé, les agitateurs de l'Église ont suspendu des icones et déposé la Bible » (2).

A la fin de 1930 une enquête menée chez 12.000 ouvriers de Moscou par l'« institut de philosophie » de l'académie communiste révéla qu'environ 12 % avaient le courage de se déclarer croyants. Il semble que ce nombre soit en train d'augmenter. Voici ce que dit la lettre d'un ouvrier :

« Puisque tous ont peur de dire leur pensée et, en général, désespèrent complètement de voir s'améliorer notre vie, (car, malgré les espérances, tout va de mal en pis) diverses *aspirations* commencent à se faire jour dans le milieu ouvrier, qui n'existaient autrefois que chez les plus inconscients, venus tout récemment de la campagne. Beaucoup sont devenus *religieux* ; et cela non seulement parmi les vieillards et les vieilles femmes, car beaucoup d'ouvriers plus jeunes se sont mis aussi à « réfléchir » et à regarder de ce côté-là. Autrefois un ouvrier de ce genre aurait cherché la vérité dans quelque cercle, il se serait inscrit au parti communiste ; mais aujourd'hui où peut-il se fourrer ? Tout respire la terreur, et voilà qu'il trouve moyen d'aller à l'église ou, plus souvent, d'aller à diverses causeries organisées par toutes sortes de confraternités et gens d'Église de l'une ou l'autre espèce. Et comme ces gens religieux cessent de boire, et commencent à s'habiller plus proprement et à travailler plus exactement, non seulement ils sont estimés par les ouvriers mais même, ce qui est étonnant, les camarades de l'administration les remarquent et

(1) *B. u. S.*, 6, p. 9. Le « coin rouge » contient des portraits de chefs communistes, des placards, de la littérature soviétique etc.

(2) *B.*, 54, p. 4.

les favorisent en tout, bien qu'ils soient tout à fait hostiles, évidemment, au pouvoir soviétique. L'administration, peut-être, comprend tout cela, mais elle doit quand même donner la préférence à ces « religieux » puisqu'un ouvrier aussi sobre vaut plus, du point de vue de la production, qu'un *komsomolec* criard, qui ne sait que hurler des programmes.

«Et d'une façon générale il faut reconnaître que les ouvriers d'aujourd'hui ne ressemblent pas tout à fait à ceux d'autrefois. On rencontre chez eux des dispositions dont on se demande l'origine avec étonnement... » (1).

8. — Chez les travailleurs intellectuels.

Certaines personnes venues de Russie racontent que les hôpitaux sont assez souvent des foyers de religion. Ce fait n'est pas à exagérer ; voici cependant un cas significatif cité par la presse antireligieuse. A deux reprises un athée vient donner une conférence dans l'hôpital Botkin à Leningrad. Les gardes-malades protestent, les docteurs, auxquels le conférencier fait appel pour qu'ils confirment ses dires par leur science médicale, gardent le silence. « Finalement, un groupe de gens spécialement religieux quitte bruyamment la salle... Vous demandez : Comment se fait-il qu'aucun des docteurs ne confirme le conférencier quand il déclare que la communion peut être cause d'infection ? Il y a cependant vingt-huit médecins à cet hopital. La réponse est très simple : le médecin en chef est un homme profondément croyant ; la doctoresse Koreneva est membre du conseil paroissial ; une autre, Kotova, est liée avec le même milieu. Et puis, parmi les gardes-malades il y a aussi pas mal de « saintes »... Et cela non seulement dans l'hôpital Botkin, car ailleurs c'est la même chose (2) ».

Antireligioznik (3) cite une quantité de cas où professeurs

(1) *Socialističeskij Věstnik* (Paris), 1931, n° 19 (10 oct.).
(2) *B. u. S.*, 4, p. 21.
(3) 1931, 1.

et étudiants des écoles supérieures sont ouvertement croyants. Ici un professeur de sciences naturelles est président d'un conseil paroissial, ou parle de Dieu dans son cours, ou même paraît à l'université avec une croix sur la poitrine ; là des étudiants professent ouvertement la foi chrétienne, s'opposent aux sans-Dieu, ou prêchent dans les réunions des sectaires.

Une personne sortie de Russie vers la fin de 1930, M. Artemjev, a décrit dans toute une série d'articles l'aspect religieux des milieux intellectuels dans l'URSS (1). Une copieuse littérature manuscrite et clandestine circule, dont le thème est généralement la mystique et la philosophie de l'histoire. Chez la nouvelle *intelligentsia* russe, ceux qui reviennent à la religion sont généralement orthodoxes à tendance très conservatrice. Mais il y a aussi un mouvement « mystique » considérable qui marche dans le sens des sectes spécifiquement russes, apocalyptiques et messianiques, et qui aspire à un idéalisme actif, social, « chevaleresque » ; sa littérature est mystérieuse et symbolique. Beaucoup de jeunes intellectuels se joignent aussi aux mouvements protestants (baptisme, adventisme etc.) qui caractérisent la Russie religieuse d'aujourd'hui et semblent destinés à jouer un rôle considérable dans celle de l'avenir.

(*A suivre*).

Février 1932. HIÉROMOINE DAVID (Balfour).

(1) Voir surtout dans *Vozroždenie*, 1931, 15 et 16 février, 20 et 24 mars, 17 juin, 18 juillet. Des articles ont aussi paru dans *Put* et *Věstnik*.

Notes et Documents.

Le métropolite Serge de Nizny-Novgorod *(suite)*

Nous avons fini notre dernière esquisse par un résumé de la thèse du « Prêtre Michel », exposée dans son livre récent *La Situation de l'Église en Russie soviétique* : le métropolite Serge aurait consenti à une alliance avec le Guépéou à la fois moralement inadmissible et pratiquement funeste. Que penser de ce livre ?

Voici ce que nous écrit un de nos correspondants, membre de l'Église orthodoxe russe :

« C'est un fait bien connu, au témoignage des médecins militaires, que les hommes sérieusement blessés exagèrent toujours la gravité de la situation au front. Par suite de la secousse reçue au moment de la blessure, ils cessent d'être normaux et deviennent incapables de juger objectivement les faits (chose difficile même dans un état normal). Obsédés par leur propre malheur ils projettent leurs impressions personnelles sur le monde extérieur.

Celui qui quitte la bataille physiquement (comme blessé) ou moralement (comme déserteur) ne peut apprécier les événements à leur juste valeur, même s'il le veut. Cette pensée revient involontairement à l'esprit quand on lit le livre du « Prêtre Michel ».

Celui-ci ose juger l'Église russe ; car il dit lui-même que « seules les églises de Serge sont restées pour représenter l'Orthodoxie » — et nous ne pouvons évidemment pas accepter son idée d'une Église qui existe « on ne sait où ». Il veut être un témoin de la vérité, de la véritable voie de l'Église. Mais il faut se rappeler à qui l'Église accorde le titre de « témoin » (martyr, *μάρτυς*) : à ceux qui témoignent non par la parole mais par l'acte. Inutile d'ajouter qu'il est toujours possible de rendre ce témoignge : *piam libertatem sanctorum nec regia potestate nec poenae immanitate posse superari* (S. Aug.).

Nous faisons remarquer cela parce que le prêtre Michel, d'après son livre, s'est séparé de l'Église pour cette unique raison qu'elle « n'est pas allée au Golgotha ». Chose fort significative cependant : ceux qui ne suivirent pas son « appel » restèrent en Russie (c. à. d., précisément au Golgotha), tandis que lui s'enfuit à l'étranger. Ce faisant, il a non seulement refusé d'aller au Golgotha, mais

encore il a violé les canons de la manière la plus directe et la plus réprouvée par lui-même : pasteur, il a abandonné ses ouailles.

La voie de l'Église est celle de la vérité (1) — la « vérité idéale » et la « vérité réelle » : la vérité de ce qui est à réaliser, et la vérité de ce qui est actuellement sur cette terre. L'Église sait ce qu'est le royaume du ciel, mais elle sait aussi ce qu'est le « royaume du monde ». Elle chemine vers l'idéal à travers le réel, car il n'y a pas d'autre voie.

La « vérité réelle », la voie à prendre ici-bas, a deux qualités : elle ne doit pas être en contradiction avec la « vérité idéale », immuable en tout temps, mais elle varie avec les données changeantes de la vie. Elle est une incarnation de la « vérité idéale », mais, pour cette raison, elle ne lui est jamais adéquate ; elle est à cette « vérité idéale » comme la terre est aux rayons du soleil qui l'illuminent. D'autre part, si certaines concessions doivent être faites à la vie réelle, il y a une limite que l'Église ne peut dépasser sans trahir sa mission.

En quoi consistent ces deux vérités de la voie choisie pour l'Église en Russie par le patriarche Tichon et, après lui, par le métropolite Serge ? Par quel critère les discerner ? La « vérité idéale » est dans l'immutabilité du dogme et dans le maintien de la tradition : « la figure du Christ conservée intacte dans la pureté de la vérité divine par les anciens pères et docteurs de l'Église ». La « vérité réelle » consiste à se rendre pleinement compte des possibilités réelles. L'Église ne vise pas à une défaite purement extérieure du communisme, qui laisserait intact le mal intérieur dont celui-ci se nourrit. Elle suit une voie de transfiguration spirituelle, abandonnant temporairement celle de la culture et de la politique. Elle dit : « Si les âmes humaines se transforment, les circonstances de la vie changeront, la vie elle-même évoluera ».

Le prêtre Michel reconnaît que la différence entre le métropolite Serge et les Rénovateurs est dans ce fait que le premier « a placé les canons au dessus de toute autre chose » : c'est là la « vérité idéale ».

Le prêtre Michel reconnaît qu'il était « impossible de revenir au premier anathème lancé par le patriarche Tichon contre les bol-

(1) Rappelons encore une fois que « le mot russe *pravda* (vérité) est souvent employé dans un sens moral dépassant le simple concept de vérité logique... Il exprime alors, non pas l'idée de « véracité », mas quelque chose de ce que les langues occidentales expriment par des mots comme « *droit, devoir, justice* » (*Irénikon*, 1931, p. 725). (H. D.)

chéviks », car il était « condamné par le patriarche lui-même ». Quand le métropolite Serge « demandait aux évêques qui protestaient contre son action : dites-moi donc, que faut-il faire ?, ses interlocuteurs gardaient le silence. Personne ne pouvait rien lui suggérer » (p. 57). Les persécutés et les prisonniers, dont « la grande majorité étaient des gens absolument honnêtes, prêts à se sacrifier, qui n'avaient pas été mis en prison pour rien, et n'auraient pas refusé d'y rester indéfiniment si le bien de l'Église l'exigeait » (p. 33) — « ce milieu que l'on peut considérer comme le meilleur dans l'Église » (p. 34) — eurent-ils peut-être une autre attitude ? Mais non. Ils rejettent l'idée, proposée par le prêtre Michel, de publier un manifeste constatant l'état de persécution, « démasquant le mensonge » des persécuteurs et encourageant le peuple à mourir pour la foi (1). Dans la suite « tous les partisans de la « lettre de Solovki », à commencer par son auteur, se soumirent au métropolite Serge » (p. 58). L'archevêque Hilarion fut également favorable à ce dernier (2). Quant à la psychologie du clergé inférieur, l'auteur incline à penser que le désir de donner satisfaction aux tendances de la majorité de ce clergé a dû avoir beaucoup d'influence sur le métropolite Serge (p. 68-69). Tout cela, pris ensemble avec la vérité idéale, constitue la « vérité réelle ».

Quand on examine de près cet ouvrage, on remarque beaucoup de contradictions. Ainsi l'auteur écrit : « Toute l'Église sentait que le métropolite Serge avait commis un crime... De la Mer Blanche à la Mer Noire, sur toute la route parcourue par moi dans ma fuite, j'ai pu le constater personnellement » (p. 52). Et, cependant, « je recevais des admonitions de la part d'évêques et de prêtres : ils me convertissaient à l'Orthodoxie, comme quelqu'un qui abandonne le droit chemin. Je me trouvais isolé. Je perdais presque tous mes anciens amis » (p. 108). Peut-être la plus grande contradiction est-elle celle entre son enthousiasme pour le patriarche Tichon et le métropolite Pierre, et sa condamnation du métropolite Serge.

(1) Pp. 29-31.uteur, étant ans dola prison de S vkiL'aol, assista à la préparation de la fameuse « lettre des évêques de Solovki », et proposa un autre texte, qui fut rejeté. Le texte de la lettre des évêques a été publié par *Věstnik* (1927, nº 7), on en trouvera de longs extraits dans *Irénikon*, 1927, p. 340 sq. On a suggéré (voir une étude de I. Stratonov dans *Cerk. Věstnik*, 1928, nº 14) qu'elle fut en réalité écrite par le synode patriarcal de Moscou, à la veille de sa légalisation effective. Le livre du P. Michel met fin à tout doute sur son origine (H. D.)

(2) Cf. *Irénikon*, 1931, chronique, nº 17. (H. D.)

Au fond, malgré les différences de détail, c'est là une même ligne continue.

Si l'on distingue les faits rapportés des sentiments subjectifs de l'auteur, et si l'on contrôle ces faits en confrontant les assertions contradictoires, on peut dire que le livre a comme résultat le contraire de ce que son auteur se proposait. Il ne fait que convaincre le lecteur de ceci : la ligne suivie par l'Église russe est la seule possible, et en la prenant elle n'a pas dévié du droit chemin ni trahi sa mission ».

Qu'il nous soit permis, de notre côté, d'ajouter un exemple de ces contradictions qui, en effet, sont assez nombreuses dans ce livre. A la page 20, on nous dit qu'après les funérailles du Patriarche, le Guépéou appela « deux métropolites » et leur remit le testament du patriarche (1). « Mais aucun de ceux qui entouraient le patriarche ne le vit signer ce document, bien que le projet de ce « testament », proposé par le pouvoir soviétique, eût été longtemps sur sa table, d'où il fut enlevé après sa mort par l'agent du gouvernement ». Après quoi, l'auteur parle du métropolite Pierre, de son inébranlable fermeté et de son arrestation. A la p. 78, il nous assure que le patriarche n'a certainement pas pu signer le « testament ».

Or l'auteur omet de dire que le métropolite Pierre était précisément un des deux qui, d'accord avec le Guépéou, publièrent le testament dans les *Izvěstija* (l'autre était Tichon de l'Ural). Il omet également de dire que lorsque l'authenticité du document fut discutée, le même métropolite Pierre écrivit une seconde fois aux *Izvěstija* certifiant que le patriarche l'avait vainement signé. De plus, d'après la version officieuse du synode patriarcal, ce ne fut pas le Guépéou qui remit le document aux métropolites, mais ces derniers qui allèrent le montrer au Guépéou avant de prendre l'initiative de sa publication. Ainsi la fermeté dont fit preuve le *locum tenens* pendant les quelques mois où il dirigea l'Église russe, loin d'être opposée à l'esprit de ce testament du Patriarche, est à interpréter en accord avec lui.

(1) Il s'agit du document daté du 7 avril 1925 et qui fut l'objet de beaucoup de discussions lors de sa publication. Il parle des rapports entre l'Église et l'État, et quand on relit ces déclarations du défunt patriarche on s'étonne de ce que beaucoup de personnes fassent une distinction si notable entre la « politique » du métropolite Serge et de ses prédécesseurs. Signé par Mgr Tichon au moment où il comptait revenir à l'activité, il devint, à cause de sa mort, son « testament ».

De même on dirait, en lisant ce livre, que l'idée d'une « légalisation » a été une malheureuse invention du seul métropolite Serge. Or tout le monde sait que le patriarche essayait d'y aboutir. De même le métropolite Pierre, dans sa lettre écrite à Perm, le jour de l'an, 1927, où il parle des différents arrangements faits et révoqués par lui dans sa prison en 1926, dit : « J'entendais créer ainsi une direction ecclésiastique jouissant de l'autorité nécessaire, et le gouvernement, comme on m'assura, était prêt à la légaliser »— comme si la légalisation promise était une garantie de plus de la sûreté de ce qu'il faisait.

On ne peut critiquer le métropolite Serge pour le seul fait d'avoir mené à bout la légalisation projetée par ses prédécesseurs. La question est plutôt : *Quelle en a été la modalité et les conditions et quels effets a-t-elle produits* ? Sur ce terrain-là la thèse du « prêtre Michel » a beaucoup plus de fondement et est digne d'attention.

Mais avant de répondre à cette question, remarquons ceci. Les négociations qui aboutirent à la légalisation définitive eurent lieu en 1926-1927. Or c'est la période la plus prospère que l'URSS a connue, celle où le communisme semblait devoir reculer peut-être définitivement. Beaucoup de russes espéraient que le régime soviétique deviendrait de plus en plus un gouvernement national, et que le compromis alors existant entre la dictature et la nation était destiné à s'élargir indéfiniment. Si la politique actuelle de Stalin est venue ensuite dissiper cette illusion, et si l'Église, comme toute la population, a été soumise à une nouvelle intensification de la terreur policière, la légalisation et la « collaboration avec le Guépéou » qu'elle a pu impliquer sont à juger, malgré cela, en fonction des conditions de 1927 et non pas de celles de 1931. N'oublions pas que le métropolite Serge espérait réunir un concile pan-russe qui élirait un nouveau patriarche et ouvrirait une ère nouvelle pour l'Église, basée sur des rapports de confiance entre elle et l'État soviétique. Ces espoirs ont été déçus ; il est resté depuis près de cinq ans avec un synode « temporaire » constitué en vue de préparer ce concile, et depuis lors beaucoup d'eau a coulé sous les ponts. N'empêche que ces espérances aient pu avoir quelque fondement. La légalisation que valait-elle en 1927 ? — voilà la question.

Le point essentiel est de savoir ce que le Guépéou espérait faire, et comment il pouvait agir contre l'Église par suite de l'accord. L'auteur nous dit son opinion à la page 26. Le Guépéou voulait se garantir contre des initiatives inattendues de la part du chef de l'Église, lier sa volonté, limiter son champ d'action, et le diri-

ger dans la direction qui lui plairait. Il voulait contrôler sa chancellerie, afin de connaître et de réprimer tout ce qui, dans l'Église, pourrait lui sembler dangereux pour le régime soviétique. Enfin il entendait contrôler les nominations épiscopales de telle façon que les évêques intransigeants, intelligents et actifs fussent éloignés, tandis que les faibles et les hommes de peu de valeur fussent promus aux sièges importants.

Or il est difficile de savoir avec certitude dans quelle mesure le Guépéou entendait non seulement surveiller l'Église, mais s'immiscer dans sa vie intérieure afin de la détruire. Il est encore plus difficile de savoir si, de fait, tel ou tel acte du métropolite Serge a été posé de par sa propre initiative ou sous la pression directe du Guépéou. Dans ces circonstances comment juger si la légalisation a été funeste ou non pour l'Église russe ? Comment savoir si le Guépéou est vraiment en train de la détruire par une action occulte ? Pour répondre à ces questions il faudrait connaître tous les détails de l'histoire de chaque diocèse depuis 1927 et, ce qui est encore plus énigmatique, celle des relations entre le Synode et le Guépéou. Est-ce que le métropolite Serge lui-même sait tout ce qui se passe dans les diocèses ? Est-ce que les orthodoxes en Russie savent tout ce qui se passe dans la chancellerie de Moscou ?

En attendant, beaucoup se livrent à des affirmations globales et catégoriques, qui ne peuvent être fondées sur une connaissance suffisante des faits. L'auteur de *La Situation de l'Église en Russie soviétique* est de ceux-là : il prétend tout savoir. Certes, il a pu, pendant son évasion, faire des constatations qui donnent à réfléchir, mais tous ses jugements sont empreints d'un tel apriorisme qu'on peut se demander s'il a toujours bien interprété les faits en question. En dehors de ceux-ci, il ne nous livre — nous l'avons déjà remarqué — que les impressions d'un exilé : ce que ses amis lui ont écrit ou ce que les agents du Guépéou lui ont dit. Pareille information n'est pas toujours la plus sûre. Ainsi par exemple, on lui raconta que le métropolite Eleuthère de Kovno, étant à Moscou en novembre 1928, eut « une longue conversation avec l'agent du Guépéou (Tučkov) » (p. 114). A. V Kartašev ayant reproduit cette assertion dans *Rossija i Slavjanstvo*, le métropolite Eleuthère l'a niée catégoriquement (1).

Nous avons voulu nous borner, dans ces notes, à faire connaître « la question du métropolite Serge » sans prétendre la trancher.

(1) *R. i. s.*, 1931, n°s 149 et 154.

Il nous a semblé que beaucoup de personnes (et nous avions en vue les catholiques surtout) l'abordent avec trop d'assurance et trop peu de discrétion et de charité. Nous avons tâché de faire parler des représentants des deux opinions contraires. S'il y a une conclusion à tirer, c'est peut-être celle-ci :

Il y a beaucoup à dire en faveur de la politique du métropolite Serge, comprise comme un effort pour préserver l'« ossature » de l'Église en vue de temps meilleurs, dans une ambiance qui n'a pas de précédent dans l'histoire. Cependant, puisque la fin ne justifie pas les moyens, il ne suffit pas de souligner les bonnes intentions du métropolite ou les bons résultats de son action. Ses défenseurs sont peut-être trop enclins à se livrer à des considérations d'ordre général et théorique, et à oublier les faits concrets et les principes moraux en jeu. C'est sur ce terrain là que ses critiques prennent position, et ils ont raison. Mais, ce faisant, ils peuvent tomber facilement dans un autre excès, et prendre pour certain ce qui est seulement possible ou probable. Beaucoup des faits en question sont susceptibles d'interprétations diverses, beaucoup d'assertions courantes manquent de fondement (1). D'une façon générale, une grande réserve s'impose. En attendant ce n'est pas à nous autres, qui ne pouvons pas tout savoir, de condamner sommairement le chef de l'Église russe.

Les défenseurs de ce dernier aiment à insister sur ce fait que la grande majorité est avec lui. Le prof. Fedotov a montré la faiblesse de cet argument. Tout le monde sait, en effet, que la tendance et la ligne de conduite de la majorité, surtout dans un temps de persécution, n'est pas nécessairement la meilleure, la plus héroïque et la plus juste ; elle n'est pas le critère le plus sûr pour se former un jugement sur les relations entre l'Église et l'État sous un régime de terreur. Il ne faut cependant pas exagérer. D'abord ceux qui, en Russie, manquent de foi ou de courage peuvent renier le christianisme ou abandonner toute pratique religieuse ; du point de vue terrestre ils ont tout avantage à le faire, et nous savons que les bolchéviks emploient tous les moyens à leur disposition, y compris la force physique, pour les y amener. De fait, un grand nombre de ceux qui se disaient autrefois orthodoxes ont ou bien

(1) Un exemple. On rapporte communément que Mgr Serge aurait dit dans sa déclaration de 1927: « Les joies et les succès du *pouvoir soviétique* sont nos joies et nos succès, ses insuccès sont nos insuccès ». En réalité il a écrit: « Nous voulons reconnaître l'Union soviétique comme notre *patrie* civile, dont les joies et les succès etc... ».

perdu réellement la foi, ou bien se sont désolidarisés en pratique d'avec l'Église afin de ne pas devoir souffrir avec elle. Les apostasies continuent, et il y en a parmi le clergé comme chez le peuple. Dans ces conditions tous ceux qui continuent à faire profession de christianisme ont au moins une certaine présomption en leur faveur ; si le clergé reste à son poste, c'est pour servir Dieu. Ensuite, de l'aveu de tous, cette majorité comprend beaucoup de personnes dignes de toute estime.

Ajoutons ceci. Même en supposant que le métropolite Serge ait employé des moyens inadmissibles pour sauver l'Église, il ne s'ensuit pas qu'elle soit perdue. Même en supposant que les orthodoxes de Russie soient conscients d'avoir été mis par leur chef dans une fausse position vis-à-vis de l'État persécuteur, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette conscience leur enlève le plus fort de leur courage et de leur résistance. Le P. Michel saute vite aux conclusions quand il affirme que, s'il n'y a pas quelque changement, l'Église russe aura bientôt cessé d'exister (p. 119). Il est épouvanté à la perspective de la Russie « nouvelle » des jeunes générations. Le simple fait que les « gens du vieux genre » (*ibid.*) sont en train de disparaître ne signifie pas la fin du christianisme russe. Nous savons qu'il y a aussi, a côté de la nouvelle génération athée, une nouvelle génération chrétienne, plus profondément chrétienne, peut-être, que la précédente. D'aucuns affirment même que l'opposition en Russie représente, en quelque sorte, les éléments moribonds d'une vieille génération moins chrétienne, incapable de partager les préoccupations purement spirituelles de la génération montante, et de s'accommoder des nouvelles conditions politiques et sociales.

Quoi qu'il en soit, de l'aveu des *bezbožniki* eux-mêmes, l'« ennemi ne se rend pas » mais résiste vaillamment. La ligue des sans-Dieu militants, à en juger d'après ses publications, n'a pas l'impression d'avoir devant soi une faible « prostituée » (l'expression est du P. Michel, p. 116), qui a perdu son âme en se livrant au Guépéou. L'Église de Russie n'est pas morte.

HIÉROMOINE DAVID (Balfour).

Bibliographie.

Vladimir Soloviev. — Les fondements spirituels de la vie, traduction du russe par le R. P. Georges Tzebricow avec la collaboration de M. l'abbé A. Martin. Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1932 ; in-16, 244 p. Fr. 20.

En 1930, *Irénikon* publiait un extrait de cet ouvrage (VII, 14-45) et en annonçait la parution. Nous avons le plaisir de la voir se réaliser grâce au travail de nos deux amis, le R. P. Tzebricow et M. l'abbé Martin. C'est une belle réussite. En profiteront d'abord ceux qui s'intéressent au rapprochement de l'Orient et de l'Occident chrétiens. Pour s'initier à l'esprit du christianisme oriental, c'est moins à ses manifestations extérieures qu'il faut s'arrêrer, parce que la méprise et l'imitation y guettent le travail le mieux intentionné. On s'adressera plutôt à ceux que les orthodoxes proclament les porteurs de leur message chrétien. Soloviev est considéré comme tel par un grand nombre de penseurs russes. Et c'est dans cet esprit qu'il faut l'aborder et le lire.

Le livre est touffu : spiritualité, apologétique, philosophie religieuse, philosophie sociale entremêlées. Mais la lecture en est aisée à cause de la grande unité que l'on n'est pas étonné de rencontrer chez le philosophe par excellence de l'unité. Elle n'est pas seulement aisée, mais captivante : le charme de Soloviev est répandu dans chaque page (on regrette de ne pas trouver son portrait dans le volume) et fait oublier les objections qu'une théologie scrupuleuse serait tentée de faire à certaines vues apologétiques (notamment à la quasi-exigence de l'Incarnation) et qu'un rationalisme opposerait à des hypothèses cosmiques et sociales un peu hâtives. Ce qu'on aime, c'est l'atmosphère essentielle (on pourrait dire ontologique) et saine qui aère l'égocentrisme souvent maladif de tant de productions religieuses contemporaines. La religion chrétienne apparaît sous le jour johannique de la vraie vie : d'ailleurs le chapitre sur le christianisme avait été appelé, dans sa rédaction primitive, un commentaire philosophique sur la doctrine du *Logos* chez l'apôtre Jean le Théologien.

La lecture achevée, on se sent non seulement mieux averti de l'esprit chrétien oriental, mais aussi plus conscient de la valeur transcendante du christianisme, « théophanie parfaite ». C'est là un gage de succès pour le livre chez les amis de l'Union et aussi chez tous les chrétiens soucieux d'une vie religieuse plus intellectuelle. Dans une lettre-préface, Mgr d'Herbigny souligne les mérites de la traduction (nous relevons une phrase qui pourrait être plus claire, p. 138 : « or ce caractère... »)

et s'arrête à l'aspect de Soloviev converti qui lui est le plus cher et que les traductions ont mis en évidence dans la note de la p. 177.

D. C. L.

Sidoine Hurtevent. — L'Unité de l'Église du Christ. Paris, Bonne Presse, 1930 ; in-12, XLVIII-425 p.

Prenant occasion du mouvement pour l'Unité religieuse qui se manifeste très intense au sein de beaucoup de milieux chrétiens séparés de Rome, — mouvement auquel les catholiques doivent s'associer aussi — l'A. du présent ouvrage a voulu construire un livre sur la grande idée de l'Unité de l'Église. Il s'est astreint à un plan rigoureux et très articulé : I. Doctrine catholique sur l'Unité de l'Église (mystère de la vie divine, mystère du Christ, mystère de l'Église, mystère de l'Unité), le tout suivant de nombreuses subdivisions ; II. Théologie de l'Unité de l'Église (philosophie de l'Unité, l'Unité et la variété du corps mystique ; l'Unité et la variété de l'Église visible dans les évangiles, dans l'organisation de la catholicité, dans Rome centre de l'Unité, dans le corps social de l'Église).

Le critique indifférent louera l'ouvrage comme un résumé clair de théologie sûre, bien divisé, venant en son temps, etc. Celui qui a vraiment de l'intérêt pour le sujet traité, regrettera qu'un tel ouvrage n'ait pas été écrit par un maître comme Karl Adam, Guardini ou quelque autre penseur catholique. Quoique un extrait d'*Irénikon* soit cité dans cet ouvrage (p. 87), la revue ne figure pas à la bibliographie générale. Elle n'est pas renseignée non plus à l'endroit de la citation, qui porte pour toute référence « Mgr SZEPTICKI ». Nous y suppléons : *Deux mentalités*, *Irénikon*, août, 1926, 1re année, no 5, pp. 232-233.

Dom O. ROUSSEAU.

Nicolas Berdjaev. — O naznačenii čelověka. Opyt paradoksalnoj etiki. (De la destinée de l'homme. Essai d'une éthique paradoxale). Edition « Sovremennyja zapiski ». Paris, Y. M. C. A. ; in-8, 320 p.

Il n'est jamais aisé de résumer ni surtout de juger M. B. : résumer, parce que son œuvre est vivante, ceci conformément à sa philosophie, complexe comme l'est le vivant, souvent hermétique pour un profane. Juger, parce qu'il faudrait le bien comprendre, posséder une érudition aussi prodigieuse que la sienne afin de démêler dans sa pensée les emprunts et la note originale, parce qu'il faudrait aussi s'abstraire d'un pli métaphysique pour embrasser le point de vue d'un empirisme spirituel, d'une psychologie presque déroutante par sa pénétration. Enfin, ce qui est plus grave, la foi se voit bannie d'un domaine qui est le sien et auquel elle ne peut renoncer sans se renoncer elle-même.

Cette petite introduction et excuse faite, disons tout de suite qu'on ne s'ennuie jamais dans les paradoxes de M. B. : au contraire la pensée est constamment tenue en éveil et parfois en garde. Quel don *magnifique*

(dans le sens étymologique du mot) il possède pour l'idéalisme et le problématisme angoissant. Il y a un élan vers le parfait, simple et complexe à la fois, qui maltraite souvent durement, chemin faisant, le moins parfait et le simpliste. L'éthique de la loi, extrinséciste et serve, l'éthique de la rédemption, égocentriste, sont dépassées dans une éthique de la création libre de l'homme pour réaliser l'idée divine à son égard. Ainsi s'obtient le *vrai* bien ou surbien, au lieu des biens apparents méconnaissant tous la liberté et la valeur absolue de la personne humaine. Nous regrettons de ne pouvoir citer au long et au large quelques critiques magistralement réussies de certaines déformations inhumaines. Mais le don « prophétique » de M. B. l'entraîne, dans l'éthique eschatologique (à laquelle il tient le plus), à des conclusions qui lui paraissent plus conformes à la nature divine que celles de la théologie traditionnelle, que celle de la foi, dirions-nous, et qui nous paraissent les moins originales du livre. L'anthropomorphisme est-il évité ainsi ? Certainement pas, et une théologie apophatique pour être logique devrait se taire. Nous croyons que la Révélation a parlé. Un passage sur le mariage attirerait quelques réserves aussi.

Moins une réserve qu'une remarque à propos de l'hédonisme thomiste. M. B. semble ici n'avoir pas embrassé le point de vue strictement métaphysique de S. Thomas (il cite d'ailleurs celui-ci d'après Gilson), qui est nécessaire pour le comprendre et lui rendre justice. Cependant on ne remarque aucune animosité dans les critiques de l'A. dirigées contre la pensée des catholiques les plus différents (critiques d'ailleurs parfois méritées), attitude conforme à sa *magnificence*. Le livre achevé on est quasi abasourdi par l'abondance et la diversité d'idées et de paradoxes, mais aussi humanisé par le grand amour de l'homme et de son angoissante destinée, amour qui enflamme ces pages et constitue le grand message de M. B., comme de la philosophie religieuse russe en général.

D. C. L.

Hans Duhm. — Der Weg des modernen Menschen zu Gott. Munich, E. Reinhardt. 1931 ; in-8, 198 p., 4,50 RM.

Selon l'A., qui est protestant moderniste, le simple « exposé du christianisme, dans son noyau le plus élémentaire, a le pouvoir de convaincre les hommes de l'existence de Dieu et de les conduire à Dieu. C'est dans cette confiance qu'il expose, sans aucun recours à l'érudition, de quoi uniquement il s'agit » (p. 10). L'attitude de l'homme moderne n'est pas celle du croyant, mais celle de l'homme critique (p. 165). D'autre part celui-ci, même sans admettre Dieu, estime que l'accomplissment de ce qui est bon et droit, dans le sens d'une culture morale, est la tâche qui incombe à l'humanité. Or il n'est pas douteux que la fidélité à ce devoir ne devienne infiniment plus facile et plus agréable avec la foi en Dieu (p. 185). Jadis la foi était à l'entrée de la voie de la moralité, comme une condition qui va de soi : tu feras cela parce que Dieu est. Pour l'homme contemporain, ce qui va de soi, c'est la détermination de l'homme vers

ce qui est droit et bon ; en s'y conformant, il arrivera à la conviction que Dieu est le commencement et la fin de toute chose (p. 185). Mais cette conviction, est-elle un effort dialectique ou un don de Dieu ? Est-ce en ce dernier sens qu'on doit interpréter ces lignes : « La foi des gens d'autrefois est plus naïve, plus enfantine ; elle est basée sur l'autorité et va de soi. La foi de l'homme moderne est plus dure ; elle n'est pas une donnée, elle doit devenir ; quand elle est produite, elle suscite des résistances et elle est capable de leur tenir tête. Elle est donnée par Dieu à l'homme qui est spirituellement majeur (*münding*) (*ibid*).

Dom Th. BELPAIRE.

Theod. Siegfried. — Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto. Marburger Theologische Studien, n. 7. Gotha, Klotzverlag, 1931 ; in-8, 62 p.

Cette étude est « une manière de commentaire » des lignes maîtresses qui commandent la théologie de R. Otto. Nous préférerions une introduction, puisque l'A. n'a pas l'intention de résumer les ouvrages de M. Otto mais bien plutôt de montrer les liens des différents problèmes qu'expose le maître, et de découvrir les questions qu'il suppose sans les traiter : étude destinée à ceux qui connaissent les principaux ouvrages de M. Otto, mais aussi à ceux qui veulent en entreprendre la lecture. L'A. s'est attaché surtout à la philosophie religieuse et à la dogmatique chrétienne contenues dans ces différentes œuvres. L'idée chère à cet auteur de la valeur propre et indépendante du facteur « irrationnel » dans l'élément « sainteté », est presque omise ici ; l'A. en parla plus longuement dans son compte-rendu du travail de M. K. F. Feigel : *Das Heilige*, (Haarlem, 1929), paru dans *Christliche Welt*. L'A. s'est arrêté davantage à la *via eminentiae* et au facteur « puissance » (*Macht*) qui nous permettent de « transcender » le monde des valeurs humaines. — Nous pouvons espérer que cette étude répondra aux idées de M. Otto, puisque l'A. éprouve le besoin de le remercier pour tout ce qu'il reçut de lui, par le contact direct, d'encouragements et « d'enrichissement théologique ».

Dom R. VAN CAUWELAERT.

Nyoiti Sakurazawa. — Principe Unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient. — Paris, Vrin, 1931 ; in-16, 162 p. 15 fr. fr.

L'A a commis un « péché énorme » contre l'enseignement traditionnel d'Extrême-Orient en violant son secret, et en abandonnant sa méthode intuitive pour expliquer à des Occidentaux modernes les douze propositions de la loi unique fondamentale de la sagesse orientale. Il est même allé jusqu'à développer sa théorie de l'être et de la connaissance.

On doit se réjouir sans doute en voyant un « esprit singulièrement vigoureux d'Extrême-Orient » (préface de MM. S. Eliséev et R. Grousset)

nous exposer lui-même ce qu'il a compris de la plus riche part de sa civilisation, mais on pourra regretter qu'il s'en soit tenu à un petit travail de large vulgarisation, sans bibliographie — même pour les traductions qui ont été données déjà, des œuvres traditionnelles d'Orient, — parsemé de barbarismes que l'A. ne prend pas la peine d'expliquer, au risque de devenir entièrement inintelligible, enfin trop littéraire, trop imagé pour satisfaire un esprit averti, désireux d'y trouver un exposé didactique et précis, des problèmes traités par ses ancêtres et de leurs solutions, exposé qui tienne compte, au moins initialement, de nos cadres de pensée. La Sagesse orientale n'admet pas le dilettantisme, mais « il est impossible d'entrer dans la voie facile, si par chance l'on n'a pas rencontré des sages et suivi leur enseignement ». L'A. ferait œuvre utile en nous donnant un exposé adressé à des philosophes : technique surtout. Ce petit travail suggère ce désir. Dom R. van Cauwelaert.

Dr. Theol. Friedrich Anton Sigrist. — Petrus der erste Papst. Weggis, Rigi-Verlag (Suisse), 1930 ; in 16, 152 p. Br. 2,90 Fr. s.

L'A. étudie la position de S. Pierre parmi les apôtres depuis sa vocation jusque sa mort. Malgré l'excellence de sa documentation, il n'a pas su faire œuvre vraiment vivante et captivant l'intérêt jusqu'au bout. De plus il ignore complètement les témoignages des liturgies autres que la romaine sur la primauté de S. Pierre au milieu du collège apostolique et de ses successeurs sur le corps épiscopal. Dom M. Schwarz.

Dr. P. Chrysostome Baur. — Die Unions-Aussichten im Osten. Extr. de *Theologie und Glaube*, Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1931; in 8, 22 p.

Cette brochure fait connaître les tentatives d'union avec l'Orient faites par l'Église romaine après 1900. Les renseignements et les documents qui y sont donnés sont extraits de la *Revue internationale de Théologie* (devenue la *Internationale kirchliche Zeitschrift*), des *Échos d'Orient* et d'*Irénikon*. D. M. S.

Karl Krczmar. — Der Riss zwischen Orient und Occident. Vienne, Reinhold, 1931 ; in-16, XIV-296 p., 1 grav. et cartes. RM. 3,50.

Livre de vulgarisation exposant l'origine des divisions de la chrétienté et les efforts pour la réunir, écrit dans le but de convaincre les lecteurs d'Occident que le travail de l'Union doit commencer sur nous-mêmes. C'est à nous, catholiques, de nous transformer moralement et spirituellement, d'aller apprendre de l'Orient sa pauvreté, son humilité, son amour de ses semblables. Oui, nous devons nous étudier et nous transformer, si nous voulons aplanir les voies à l'Union. Car la réunion de l'Église d'Orient avec l'Église d'Occident ne peut se faire que par un renouveau de l'esprit occidental et le renouveau de l'Européen occidental. L'Orient

ne nous tendra la main que si les nôtres sont pures et non si notre cœur seul est pur. (p. XIV.) D. TH. B.

Michel Constantinides. — The orthodox Church. With an Introduction by Joannes Gennadius, G. C. V. O. Honorary Greek Envoy. London, Williams Norgate, 1931 ; in 16, 168 p. 6 s.

C'est dans le but de faire connaître aux Anglais l'Église orthodoxe que l'archimandrite Michel Constantinides, recteur de l'église grecque de Londres, a composé cet ouvrage. D'un ordonnancement très clair et d'une présentation élégante en même temps que d'une lecture facile, ce livre est bien apte à donner une vue générale de l'Orthodoxie.

Dans une première partie l'A. expose la doctrine de l'Église. Du point de vue orthodoxe, il va sans dire, il traite la question du Pape de Rome et retrace l'histoire des premiers conciles. Une seconde partie est consacrée à l'Église orthodoxe, dans son ensemble d'abord, ensuite un mot est dit des Églises autocéphales, de leur histoire et de leur état actuel. La troisième partie enfin développe la doctrine théologique de l'Orthodoxie : ses sources ; Dieu et la création ; la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; le Saint-Esprit ; l'Église ; les sacrements ; l'eschatologie.

Il ne faut point chercher ici un exposé complet de la théologie orthodoxe. Cette brève synthèse, dans l'esprit de l'A., ne veut qu'amorcer une étude approfondie de la part du lecteur. Disons que ce but est pleinement atteint. HIÉROMOINE PIERRE.

Emm. Pantelakis. — *Τὸ Σινᾶ καὶ οἱ Σιναῖται.* Extrait de la revue *Πολιτισμός*, avril 1932 ; in-8, 20 p.

C'est une très heureuse idée qu'a eue M. E. Pantelakis de faire profiter le public des intéressantes observations qu'il a pu faire, au cours d'un voyage d'études au Mont-Sinaï. Dans une brochure de vingt pages, il a retracé l'histoire du célèbre couvent grec, bâti au pied de la montagne sacrée, par l'empereur Justinien. L'A. s'est servi pour brosser ce tableau des rares ouvrages consacrés à ce monastère ; il a ajouté à la description de l'état actuel de cette Laure les détails vivants que son voyage a pu lui fournir. Peut-être, de notre point de vue particulier, pourrions-nous regretter l'absence de renseignements techniques sur les règles monastiques encore en usage au Sinaï, mais nous ne saurions en faire un grief à l'Auteur, qui écrit pour les lecteurs de la revue « *Πολιτισμός* ». Ajoutons que ces pages sont rehaussées de photographies, qui permettent de se faire une idée de l'étrange beauté du site et remercions M. E. Pantelakis de cette nouvelle et docte contribution à l'histoire de l'Église d'Orient. HIÉROMOINE PIERRE.

Jean Jacoby. — Le Tsar Nicolas II et la révolution. Les grandes études historiques. Paris, Fayard, 1931 ; in 16, 385 p. Fr. 16,50.

Que dire d'un livre qui a pour sujet un événement politique si récent et si douloureux ?

Quand j'aurai vanté l'effort fait pour reconstituer le drame dans son ensemble et dès ses origines, quand j'aurai loué la documentation, l'exposé clair et méthodique des faits, le souci du détail nécessaire, tout ce qui donne à cette étude une valeur historique, tout ce qui fait de ce récit quelque chose d'évocateur, mon rôle sera terminé. Mais on me permettra d'ajouter que je n'ai pu lire sans émotion les pages où l'A. retrace les tragiques épreuves d'une noble famille, dont la respectabilité domine la malheur, et qu'une mort odieuse pare, pour ainsi dire, d'une auréole.

D. E. L.

Nicolas Berdjaev. — Russkaja religioznaja psichologija i kommunističeskij ateizm. Paris, Y M C A, 1931 ; in-16, 48 p.

L'A. analyse une situation et en cherche l'explication. Comment le peuple russe, si foncièrement croyant en 1917, est-il devenu, en quelques années, d'un athéisme militant ? Cette transformation ne serait que l'aboutissement d'une évolution profonde qui s'est accomplie tout le cours du XIXe siècle, « siècle du mot et de la pensée », tout au moins pour la Russie (p. 6), d'une pensée qui cependant n'évolue pas logiquement mais par réaction causée par son emprise sur les masses. Après la brutale réforme de Pierre-le-Grand, la religiosité orthodoxe devint sentimentale, elle s'attacha à la croix, à la souffrance, à la compassion : le raskol est endémique. Avec Herzel, par réaction contre le christianisme dénaturé de l'Occident, elle devint idéaliste et eschatologique. Avec Bělinskij (1840), par réaction contre l'idéalisme, elle est réaliste et professe le culte de la réforme sociale. Avec Černikovskij (1870) elle se donne à ce culte sans restriction, avec une ferveur ascétique ; elle prône le nihilisme au nom du bien de l'humanité ; l'athéisme russe est alors paradoxal : « Il faut nier Dieu afin de réaliser le royaume de Dieu » (p. 29). L'athéisme marxiste réagit à son tour : la puissance divine et le royaume de Dieu sont au pouvoir du prolétariat, s'il parvient à triompher de la torpeur religieuse ; avec les bolchéviks, l'athéisme devient militant et veut être triomphant. Pages très suggestives mais qui s'arrêtent au seuil de la question vitale. A partir de 1917, le régime soviétique a-t-il anéanti ou fortifié la foi et la piété du peuple russe ?

Dom Th. Belpaire.

Elise Despréaux. — Trois ans chez les tsars rouges. Paris, Éditions Spes, 1931 ; in-8, 245 p. Fr. fr. 12.

Jadis enthousiaste et pleine d'illusions, l'auteur, en passant trois années au pays de la dictature du prolétariat, a pu suivre l'évolution du nouvel état de choses pendant les années 25, 26 et 27... En résumé, un régime qui s'installe ; des révolutionnaires qui se calment ; un peuple resté mys-

tique et muet en dépit du désarroi des abus et des injustices, misérable victime de cette ère de violence, du renversement des hiérarchies et du déséquilibre économique ; un gouvernement rude, vindicatif et soupçonneux.

C'est l'homme de la rue, c'est le citoyen du Moscou bolchévique que veut nous faire connaître E. D. ; la vie quotidienne, telle qu'elle l'a observée dans les services publics et les maisons privées. Sujet suffisant, les choses étant bien dites et l'auteur s'efforçant d'être vraie, pour donner à ce livre une valeur et un intérêt que nombre d'ouvrages similaires n'ont pas. D. E. L.

Dr Graf Brockdorf. — Was wird in Russland ? Berlin, Albrecht, 1931 ; in-8, 32 p. RM. 0,80.

Cet aperçu sur la situation actuelle en Russie suppose que nous sommes bien renseignés sur ce qui se passe là-bas : or, ce qui nous est un peu connu, c'est la Russie officielle et ce qui serait intéressant ce serait d'avoir l'opinion des classes qui ne sont pas au pouvoir et subissent ce régime, l'opinion de la masse du peuple russe. D. M. S.

Robert Kothen. — L'âme russe en détresse. Liége, La Pensée catholique, 1932 ; in-16, 61 p.

Un bref historique de la persécution sanglante, un aperçu de l'activité anti-religieuse en URSS, quelques documents et une statistique éloquente font comprendre au lecteur l'étendue du mal en train de s'accomplir et qui voudrait faire du communisme une sorte de religion. D. E. L.

Boris Raptschinsky. — De Geschiedenis van het russische Volk. Ite deel : Het oude Russland, IIe deel : Het Russische Keizerrijk. Zutphem, Thieme, 1932 ; 2 vol. in-8, 360 et 452 p.

Ces deux gros volumes, richement illustrés d'une quarantaine de planches coloriées, de gravures, de dessins dans le texte et de cartes, contiennent un raccourci très bien fait de l'histoire de la Russie jusque 1914 : il est beaucoup plus complet que le manuel de Rambaud. Sa valeur scientifique est garantie par le manuel si claire et si limpide du Prof. Platonov, *Leçons d'histoire russe* (en russe), auquel l'A. a emprunté de larges extraits. Il s'en écarte sur des points de détail ; par exemple il fait prêter par le métropolite Isidore au Grand-Prince de Moscou III, le serment de ne pas rapporter du concile de Florence les innovations romaines. Ce point ne se trouve pas dans Platonov et Golubinskij, dans son *Histoire de l'Église russe*, n'en fait pas mention lui non plus. Toujours est-il que cette publication vient à son heure, à ce moment où l'histoire russe ne peut manquer d'intéresser le public instruit et dont l'attention est attirée par les événements à la fois si tragiques et si importants qui se déroulent actuellement au pays des Soviets. Dom Th. Belpaire.

Hans Koch. — Das Kirchliche Ostproblem. Berlin-Spandau, Wichern, 1931 ; in-8, 28 p. Br. 0,30 R. M.

Cette brochure est une reproduction un peu amplifiée de la conférence faite à Upsala, en août 1930. par l'A., professeur à la Faculté de théologie protestante de Vienne. Il énumère d'abord les groupements religieux issus de l'ancienne Église orthodoxe ; il compte huit Églises à tendences conservatrices et onze soit-disant nationales. Il expose ensuite l'effort catholique en Russie. Enfin il détermine les tâches du protestantisme : secours aux deux millions de protestants allemands et au mouvement évangéliste slave (*Paškov* et *Stundistes*) qui compteraient encore un million d'adhérents. En appendice, notons une abondante bibliographie. En un mot, cette brochure est un travail de documentation des plus utile. D. M. S.

D. Oskar Schabert. — Die baltische Russlandarbeit. Berlin-Spandau, Wichern, 1931 ; in-8, 14 p. Br. 0,40 RM.

L'Église allemande évangéliste d'Esthonie a constitué un *Russischer evangelischer Pressedienst* pour fournir des documents authentiques sur le bolchévisme. D'autre part elle a, dans la mesure du possible, organisé la charité en faveur des victimes des persécutions. De plus comme pendant l'été beaucoup de bateliers russes viennent de l'intérieur dans les ports de l'Esthonie, on s'efforce de les aborder pour leur parler de Dieu.
D. M. S.

P. N. Sakulin. — Die russische Literatur. Potsdam, Athenaion ; in 4, 264 p. 7 planches en coul. nombr. grav.

L'A., professeur à l'Université de Léningrad, nous présente l'histoire de la littérature russe sous un jour tout spécial : pour lui, toute œuvre littéraire doit s'examiner en prenant comme fond de tableau la condition sociale de son auteur. Son exposé tire de ce principe un puissant intérêt et impose la conviction que la littérature russe, surtout à partir de la révolution française, est tout autre chose qu'un passe-temps d'oisifs. Il en ressort également que c'est elle qui a amené la révolution de 1917.

L'A. divise l'histoire littéraire russe en deux époques. Il caractérise comme suit la première, l'ancienne littérature russe : « Dans cette période, la Russie vivait sous le signe de la culture byzantine, orientale-chrétienne. Ce fut la base sur laquelle la Russie éleva l'édifice de sa propre culture » (p. 62). Le centre de la Russie était alors Kiev et Novgorod, plus tard Vladimir et Moscou. La deuxième époque celle de la nouvelle littérature russe se divise en deux périodes. La première va du milieu de XVIIe siècle aux années soixante du XVIIIe et est sous le signe de l'« européanisme ». « Cette période fut une des plus actives de l'histoire russe : on y posa les fondements d'une nouvelle culture de style européen. L'orien-

tation était tout occidentale » (p. 88). Ce mouvement a pour centres Moscou et St-Pétersbourg. La seconde période de la nouvelle littérature russe s'étend de 1750 à 1840. Classicisme, sentimentalisme, influences maçonniques, romantisme russe et réalisme artistique furent en faveur. « Une synthèse artistique de toute cette évolution fut Puškin, dont l'activité marque le sommet de la culture aristocratique » (p. 140). La troisième période de la nouvelle littérature est « à la limite de deux cultures ». Les principaux noms à relever sont Saltikov, Šědrin, Turgenev et L. Tolstoj. « Le peuple des paysans occupe une place essentielle dans les idées de cette période... C'est lui qui infusera une sève nouvelle à la culture fanée des classes supérieures. La vie littéraire offre alors le spectacle de la pleine fermentation » (p. 193). Enfin la troisième époque, la littérature contemporaine est sous le signe de la révolution sociale. « Son image est très mouvementée. La vie littéraire et culturelle est dominée par la révolution ; 1917 la sépare en deux étapes » (p. 241). « Avant cette date, à côté du réalisme artistique, dérivé de Puškin et qui est à son apogée avec L. Tolstoj, le symbolisme prit naissance et commença la lutte contre le réalisme : cette lutte fut vive. Les écoles se subdivisent... Tandis qu'avant cette date (1917) l'attention était dirigée sur la forme artistique comme telle, à présent toute l'importance revient au contenu poétique qui a comme devoir d'exprimer l'idéologie de la révolution ». Bref comme tout en URSS, la littérature est soumise à une *pjatilětka*. C'est de l'inspiration « dirigée ».

Quelques pages d'indications bibliographiques, où une large place est réservée aux ouvrages étrangers, et une table alphabétique terminent ce beau travail. Ajoutons qu'il est superbement illustré et magnifiquement édité. Les amis de la littérature russe auront plaisir et profit à le consulter.

Dom M. SCHWARZ.

Rauschen-Altaner. — Patrologie (éd. 10 et 11). Fribourg-en-Br., Herder, 1931 ; in-8, XX-441 p.

L'élégant volume format de poche des éditions précédentes s'est mué en un in-8 plus majestueux, guère plus riche. La collaboration de M. Altaner nous vaut pourtant quelques remaniements de texte et des mises au point de doctrines d'après les derniers travaux parus. Ce qui s'est développé surtout dans la présente édition — encore que les éditions précédentes n'étaient guère en déficience — c'est la bibliographie : beaucoup d'articles de revues, sont signalés sans même toujours un égal discernement : plusieurs auteurs se trouveront ici passés à la postérité à leur plus grand étonnement dans l'enseignement classique. Il est vrai que de telles mentions rendent parfois de vrais services, mais à les inscrire dans un manuel scolaire, on charge un peu trop celui-ci.

En somme, cet ouvrage reste quand même un des meilleurs du genre, celui peut-être que beaucoup de travailleurs préféreront aux autres.

comme répertoire. D'aucuns pourtant regretterons le petit format sympathique de l'édition de M. Wittig. D. O. R.

Demetrius Simon Balanos. — *Πατρολογία*. Athènes, Alevropoulos, 1930 ; in-8, 610 p.

M. le Professeur Balanos s'est proposé de publier en langue grecque moderne un manuel de Patrologie, qui soit abordable pour d'autres que pour les seuls initiés ; disons tout de suite qu'il a atteint pleinement son but. Bien qu'il déclare avoir voulu laisser de côté un appareil critique trop complet afin de rendre son livre plus accessible, son ouvrage témoigne pourtant d'une information très étendue de la bibliographie contemporaine. Bien rarement, en le lisant, on peut déplorer l'absence de références à des monographies spéciales, qui ajouteraient encore au fini de ce manuel.

L'auteur a adopté la division traditionnelle en trois périodes principales groupant respectivement les auteurs des trois premiers siècles, ceux de l'âge d'or de l'époque patristique du IVe à la moitié du Ve siècle, enfin les Pères qui jusqu'au VIIIe siècle représentèrent l'enseignement de l'Église. Si une part principale est faite aux écrivains de langue grecque, on ne peut s'en étonner, étant donné le rôle prépondérant qu'ils jouèrent dans le développement de la doctrine traditionnelle. Pourtant l'enseignement des Pères latins est l'objet d'un exposé consciencieux et compréhensif et un clair aperçu de la pensée des écrivains syriens nous est donné.

De même que d'autres ouvrages récents de Patrologie, celui de M. Balanos nous renseigne avec précision sur des figures de moindre importance, mais pourtant bien intéressantes, de l'âge patristique ; l'exposé des auteurs ecclésiastiques grecs de la troisième période livre, par exemple, un aperçu exhaustif de l'activité intellectuelle byzantine du VIe au VIIIe siècle.

Ce manuel de Patrologie s'ajoutant à de nombreux travaux historiques et théologiques fait pleinement honneur à son auteur.

Hiéromoine Pierre.

L. Elliott Binns, D. D. — Innocent III, Great medieval churchmen. London, Methuen et Co, 1931 ; in-12, XI-212-8 p. with a portrait. Price 6 s. net.

L'après-guerre a vu naître quantité de biographies, mais l'exactitude historique n'a pas toujours été scrupuleusement observée par les auteurs : le Dr Binns ne veut pas être de ces derniers ; historien et biographe consciencieux, il campe à nos yeux un personnage intéressant et vrai. (Ainsi peut se résumer la préface).

Le pontificat d'Innocent III a marqué le point culminant de la papauté durant la période médiévale, sa personnalité est grande parmi les plus grandes de cette époque où les hommes de marque ne manquèrent point. Il affronta courageusement les problèmes complexes et délicats qu'il

avait à résoudre ; ferme, tout en se révélant diplomate avisé, il ne laissa passer aucune occasion d'accroître le prestige et la fortune du suprême pontificat. Ce ne fut ni un penseur original, ni un génie constructif, ce fut un administrateur et un législateur. Le fait le plus connu de ce pontificat est, sans conteste, le Concile de Latran, douzième concile œcuménique.

Pour nous faire mieux comprendre et mieux connaître le caractère de son sujet, pour nous familiariser avec le milieu dans lequel il a vécu, le Dr Binns analyse quelques faits concrets, et cette manière de faire augmente singulièrement l'intérêt de l'ouvrage : quelle fermeté patiente nous constatons dans l'attitude du pape, au cours de l'affaire du mariage illégitime et adultère de Philippe de France avec Agnès de Méran. Innocent ne transige pas avec la morale, il obtient que la reine Ingebord soit réinstallée dans ses privilèges de reine et d'épouse, mais il reconnaît comme légitimes les deux enfants de l'épouse adultère, pour ne pas laisser le trône sans héritier. Patient et inébranlable, Innocent III le sera encore en Orient : pour délivrer la Terre-Sainte il a organisé une croisade (la quatrième) ; mais « le rude idéal des robustes croisés » cède la place, déjà, à l'esprit d'intérêt et d'opportunité ; la croisade aboutit, en dépit de la volonté et des sanctions papales, à la prise et au sac de Constantinople... (1) Innocent essaya encore, mais en vain, semble-t-il, à cette heure, de protéger les biens de l'Église grecque contre la cupidité des guerriers latins.

Notons que l'auteur expose ces faits sans aucune fausse honte. D. E. L.

Horace M. Premoli. — Histoire de l'Église contemporaine (1905-1915). Trad. de l'italien par le R. L. Declercq. Turin, Marietti, 1930 ; in-8, XII-546 p. 30 fr. fr.

A l'occasion du Jubilé de 1925, le R. P. Premoli a passé en revue tout l'univers chrétien. Il commence par exposer les conditions générales où se trouvait l'Église en 1900 (Ch. I). Le chapitre II raconte brièvement les quatre derniers pontificats. Vient ensuite un reportage sur les 5 parties du monde.

Malgré son titre, cet ouvrage n'est pas une histoire ; il tient plutôt de la chronique. Aucun jugement: l'auteur s'en défend (p.VIII). Le premier chapitre qui présente une vue d'ensemble, est bien étriqué.

Les confessions chrétiennes non catholiques sont l'objet d'appréciation d'une apologétique douteuse. « L'Église orthodoxe (p. 285) était totalement esclave ». On affirme, p. 294, l'indifférence du peuple russe à l'égard de son Église ; cependant, p. 296, on reconnaît que lors de la persécution « les masses populaires firent alors preuve de leur attachement

(1) Innocent III ne désirait pas réduire Constantinople par l'épée, il avait déjà précédemment ébauché une tentative d'union avec le basileus Alexis III. La prise et le pillage de la « cité gardée de Dieu », la création d'un empire latin d'Orient, furent tout le contraire d'une politique de rapprochement.

à leur Église... ». Traduire, p. 298, par « adhésion au bolchévisme » la reconnaissance du pouvoir des Soviets par le noble patriarche Tykhon c'est commettre au moins une inexactitude ; employer, à cette occasion, l'expression, p. 297, « acheta, à ce prix... » c'est porter une appréciation injuste et décider sans connaissance de cause ; ceux-là mêmes qui, dans l'Orthodoxie, n'ont pas cru devoir suivre cette ligne de conduite, ont été plus indulgents et surtout plus équitables à l'égard de ce prélat.

Des imprécisions : p. 403, parlant de l'Église d'Éthiopie, l'auteur dit que « dès le début on lui avait refusé tout rapport avec Alexandrie... on devrait dire « avec la hiérarchie chalcédonienne d'Alexandrie... » Puis qui veut-on désigner par ce « on » ? On ferait bien de réserver l'adjectif copte aux seuls monophysites d'Égypte. Toujours page 403, on semble faire de S. Frumence un apôtre de l'Égypte ; en réalité, il exerça son ministère en Éthiopie. PP. 404-405, on accable les pauvres Éthiopiens sous l'amas de leurs erreurs et la description de l'office du matin pourrait presque figurer dans un journal satyrique.

Dénigrement à peu près systématique de nos frères séparés, sans contrepartie ni nuances. Page 79, à lire l'auteur on pourrait croire que la Propagation de la Foi, n'a été chargée « de recueillir les aumônes faites par les fidèles dans le monde entier et d'en faire une distribution juste et stable... » qu'après son transfert à Rome, en 1922. Or c'est dans ce but que l'œuvre fut fondée à Lyon, en 1922, elle l'a toujours poursuivi avec un désintéressement universellement reconnu.

Dans l'exposé des efforts catholiques pour les études bibliques, on aurait peut-être pu citer l'École dominicaine de Jérusalem qui, dit-on, a acquis une certaine autorité sur ces questions.

Dans la bibliographie, on lira Mourret et non Mourrat ; Scheut et non Schent. P. 284, *Put* doit se traduire par Voie et non par Vie. P. 27 La Constitution apostolique de Benoît XV est du 27 mai 1917.

Cette histoire ne semble pas mériter les honneurs d'une traduction. Vu ses erreurs, ses appréciations rigides et désuètes, elle demanderait une refonte pour être utile à nos contemporains. L'avenir la citera sans doute par souci d'une bibliographie exhaustive. On peut souhaiter un meilleur sort : « Habent sua fata libelli ». Dom B. MERCIER.

A Man in the ranks. — The road to reunion, some thoughts from beneath. Oxford, Basil Blackwell, 1931 ; in-8, VII-36 pages, 13 S net.

Un souffle d'union flotte dans l'atmosphère anglicane, et c'est pourquoi cet « homme dans les rangs », éclairé vraisemblablement par la publication, par Lord Halifax, des rapports lus aux Conversations de Malines », veut nous dire ce qu'il pense, sentant qu'il faudrait aller vers l'Occident, bien plutôt que vers l'Orient, en matière d'union.

Documenté, libre et sincère, l'A. de cette petite brochure dit des choses qui ne sont nullement dépourvues d'intérêt. Sa défense de la primauté

pontificale, de l'infaillibilité, dans laquelle il voit une sorte de continuation du rôle prépondérant joué par le grand prêtre juif, est à lire ; ce qu'il dit des schismes, des défaillances historiques des papes, qui n'empêchent point « Rome » d'être maintenu suréminente par Dieu dans son rôle, est vrai ; comme il est vrai qu'une réunion n'est pas impossible, que le patriarche naturel de l'Église d'Angleterre est à Rome, non à Constantinople, et qu'on ne peut guère faire un reproche aux Anglais de tenir à leur langue et à leur liturgie. D. E. L.

Friedrich Parpert. — Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus. München, Reinhardt, 1931 ; in-8, 108 p., Br. 4,80 RM. rel., 6,50 RM.

L'A. de « *Das Mönchtum und die evangelische Kirche* » (Cfr *Irénikon* 1931, nº 6, p. 626) nous présente un second opuscule sur la renaissance du monachisme dans le protestantisme allemand. Une rapide revue des différentes écoles théologiques protestantes lui permet d'affirmer que l'idée monastique n'a jamais été tout à fait morte en Allemagne protestante. Des diversités d'opinions rencontrées, il croit pouvoir conclure que la Réforme a conçu le monachisme comme une protestation « sectaire » contre la vie du commun des chrétiens. D'après l'A., tandis que le catholicisme a su s'incorporer ce mouvement en organisant le monachisme, le protestantisme l'a laissé se développer dans les différentes sectes. Chaud partisan de sa réintroduction dans le protestantisme, l'A. le veut essentiellement évangélique et non-catholique. Faut-il croire que, pour M. Parpert, évangélique soit synonyme d'anticatholique ? On a cependant peine à admettre que son idéalisme voie la partie la plus essentielle d'une pareille réforme comme une simple négation du catholicisme.

La deuxième partie du volume passe en revue les essais effectués dans ce domaine : aperçu que l'on voudrait beaucoup plus détaillé. On a même l'impression que l'A. n'a pas eu en mains les documents authentiques et qu'il n'a pas visité en personne les diverses entreprises qui ont été cette réacclimatation de la vie religieuse dans la Réforme allemande. Il faut noter aussi que ce livre ne pourrait nous satisfaire complètement. nous catholiques : aussi bien l'A. n'a-t-il écrit que pour ses coréligionnaires, afin de populariser parmi eux son idéal. C'est déjà un très grand mérite. Dom M. SCHWARZ.

John Brett Langstaff. — The American communion service. Its order and history. Milwaukee (Wisconsin), Morehouse, 1931 ; in-8, XVI-XX-246 p. 2,50 $

L'A. nous présente ici une réédition de son livre *The holy communion in Great Britain and America*, Oxford, University Press, 1919. L'*American Revision* de 1928 ayant apporté aux textes plusieurs changements importants, une nouvelle édition de cet ouvrage était nécessaire. Il com-

prend les trois ordonnances anglaise, écossaise et américaine du service de la communion, précédées chacune d'une introduction historique. Une préface, un chapitre sur la révision américaine de 1928 et un autre sur le *Common service* américain ont été ajoutés à la première rédaction. Bref ce livre constitue un manuel complet et très pratique. Dom M. SCHWARZ.

Les conversions. — Compte-rendu de la huitième semaine de missiologie de Louvain (1930). (Museum Lessianum, section missiologique, XIV). Louvain, Museum Lessianum, 1930 ; in-8, 272 p.

Les dix-huit études publiées dans ce recueil sont inégales par leur objet, leur intérêt et leur valeur. La plus remarquable nous a paru celle du P. Michel Ledrus, « Le prosélytisme doctrinal du bouddhisme indien », où est exposée la forme impressionnante suivant laquelle, sans faire de propagande directe, le bouddhisme a pu faire rayonner sa doctrine par un fastueux travail d'intelligence et une riche production littéraire. Cette étude apprend beaucoup de choses neuves : « Une apologétique disputeuse et économe à peu de prise sur l'Indien ; la raison psychologique du succès doctrinal aux Indes, c'est que l'Indien se donne généralement à la pensée qui parvient à l'occuper ; l'idée exerce sur sa vie une magie discrétionnaire ; il ne faut pas espérer la conversion d'un Indien tant que l'idée catholique n'a pas rempli toutes les allées de son esprit et relégué dans l'oubli ses phantasmes païens ; or, cette pénétration intellectuelle n'est possible que si l'idée catholique lui est devenue chose intéressante, ce qui suppose la profusion lumineuse de cette idée, sa mise en valeur séduisante au point de vue religieux » (p.97). Si l'Indien sait faire respecter en lui l'action immanente, c'est qu'il est vraiment homme ; il doit certainement en être ainsi, à des degrés divers, de toutes les races et de toutes les cultures. Le malheur est que beaucoup d'européens croient devoir « dompter » les païens en matière de religion, comme on dompte des êtres inintelligents. Il n'y a, pour eux, d'autre résultat tangible que celui qu'on voit, et qui peut entrer dans un diagramme.

Citons aussi l'étude du P. Charles « Théologie de la conversion, théorie catholique et théorie protestante », et celle du P. Foca, « Les inconvertissables ou le bloc musulman ». D. O. R.

W. Kosch. — Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Fasc. 4-7, col. 481-1120, Dörle-Greipel. Augsbourg, Haas und Grabherr, 1931 ; in-4, 3,60 RM. par fasc.

Les fascicules de ce dictionnaire se succèdent régulièrement et rapidement (Cfr. *Irénikon*, VIII, 1931, p. 238). Dieu sait cependant si ce te mine de renseignements condensés en courtes notices a exigé des recherches et des correspondances. La majeure partie des articles en effet concerne des contemporains pour lesquels il a fallu collationner les dernières publications bibliographiques. Le grand mérite de ce recueil est d'être

très complet. Les articles sont d'étendue sensiblement égale. Ne serait-il pas possible d'accorder plus d'importance aux personnages qui ont été spécialement en vue, au moins aux morts, et de confier la rédaction de ces notices a des spécialistes ? La valeur intrinsèque de cet ouvrage y gagnerait beaucoup. Dom Th. BELPAIRE.

Dom L. Palacios, O. S. B. — Grammatica Syriaca. Vol. I ; Phonologia et Morphologia. Abbaye de Notre-Dame de Montserrat, 1931 ; in-8, XII-244 p.

Quiconque s'intéresse à l'étude de la langue syriaque et a dû faire ses premières armes sous les grammaires *ad usum scholarum* dont on disposait jusqu'ici, se réjouira sans doute grandement de la publication de D. Palacios. Ce livre est une contribution de valeur à l'étude du syriaque, entendu comme instrument de travail, dans nos facultés de théologie et d'histoire ecclésiastique. — L'A. reprend manifestement la méthode et le plan du *Legisne Thoram ?* du P. Ubachs. Division en deux volumes ; le premier est consacré à la phonologie et à la morphologie. Un second traitera de la syntaxe. Le cours est subdivisé en leçons comportant chacune un bref exposé théorique très clair, un petit vocabulaire choisi et un exercice, adapté sans doute, mais tiré d'auteurs syriaques authentiques. A la fin du cours on doit avoir parcouru systématiquement bon nombre de textes, et affronté toutes les difficultés morphologiques qui peuvent se présenter. Et sans doute on doit acquérir ainsi une vue très claire de la construction de la langue. — On ne saurait trop louer la bonne tenue typographique de cet ouvrage : la lettre est claire, les signes de ponctuation sont nets, les tableaux des paradigmes sont lumineux. L'A. a eu la bonne idée de prendre grand soin de la partie phonétique : il note la prononciation des lettres « aspirabiles » et n'a pas omis le chapitre de l'accent tonique comme le P. Gismondi. Que n'a-t-il pourtant suivi celui-ci dans l'adoption d'un signe, non syriaque sans doute, mais fort pédagogique, pour marquer la réduplication des consonnes ! N'est-ce pas se départir un peu de son grand souci de pédagogie ? La partie morphologique ne débute pas par le verbe, mais par le nom et le pronom comme dans le *Legisne Thoram ?* Va pour le pronom. Mais le nom ne se serait-il pas trouvé mieux à sa place après le verbe ? La logique des langues sémitiques et de la dérivation des noms le veut, semble-t-il ? Le professeur a-t-il voulu faciliter les exercices ? La partie du verbe est traitée avec ampleur et clarté : elle est complète aussi, autant qu'on peut le désirer. L'A. n'a pas craint de donner les formes *šaf'el* et *eštaf'al* dans tous les paradigmes. La partie de la dérivation du nom n'est pas inférieure à la précédente. N'est-ce pas ici que devrait se placer le chapitre du nom tout entier ? Cela ferait mieux comprendre le jeu des voyelles. On peut regretter aussi que l'auteur n'ait pas insisté sur la signification propre à chaque type dérivé et ait omis de donner chaque fois l'antécédent prochain des dérivés par suffixes. L'A. a été fort bien inspiré de faire des

rapprochements avec l'hébreu. Pourquoi pas avec l'arabe aussi, au moins quelques fois ? Car la seule chose qui manque vraiment à cette grammaire c'est un plus long proemium. Il eut été très utile, ce nous semble, de donner un bref aperçu sur l'évolution consonantique de ces langues : chute de certaines consonnes, leur assimilation à d'autres, etc. L'élève se serait plus facilement retrouvé dans les rapprochements. Pourquoi pas, non plus, un petit mot sur les caractéristiques de l'araméen en général ? C'est une imperfection aussi d'employer dans la transfiguration plus d'une lettre latine pour un caractère syriaque unique, surtout dans des exercices de rétroscription. L'A. aurait bien fait aussi d'augmenter sa bibliographie d'au moins un dictionnaire ! Cela est indispensable ! — Mais laissons ces critiques de détail ! Cette grammaire, qui fait honneur à D. Palacios autant qu'à la typographie du Montserrat, est certainement aujourd'hui la meilleure du genre et par, l'ensemble de ses qualités, elle est capable de réconcilier avec le syriaque des débutants découragés par nos manuels. Nous attendons avec sympathie son second volume, tout en souhaitant que l'A. veuille bien s'étendre sur la syntaxe syriaque, plus que son maître ne le fit pour l'hébreu. Dom R. van Cauwelaert.

R. Dussaud, P. Deschamps, H. Syrig. — La Syrie antique et médiévale illustrée. (Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités et des Beaux-Arts. Bibliothèque Archéologique et Historique. tome XVII). Paris, Geuthner, 1931 ; in-4, 160 planches, 250 fr. fr.

La Syrie est une des contrées qui a vu passer ou s'établir chez elle le plus grand nombre de civilisations. « Par suite de sa position et du fait que son territoire offrait la route la plus commode pour passer d'Égypte en Mésopotamie, la Syrie, dans l'antiquité et jusqu'à la conquête d'Alexandre-le-Grand (332 av. J.-C.) a vécu sous l'influence des civilisations summérienne, puis babylonienne et assyrienne, mais aussi, et spécialement la région côtière et méridionale, sous l'influence égyptienne ». Les Achéens, venus d'Europe, les Phéniciens ensuite s'avancent jusqu'en Syrie. Alexandre-le-Grand, puis Seleucus établissent le Royaume de Syrie. Rome en fait une province romaine en 64 avant J.-C. et elle connaît la grande prospérité tandis que de ses vieux sanctuaires rayonnent jusqu'à Rome les anciens cultes sémitiques. Au IVe siècle le christianisme domine et la Syrie se couvre de monuments d'un intérêt incontestable : on peut les étudier dans ces magnifiques ruines, qui subsistent dans un état de conservation remarquable, et y découvrir l'origine des formes architectoniques reprises dans tout l'Occident. Byzance à son tour occupe la Syrie. Les Sassanides reprennent la tradition des Perses et des Parthes. Repoussés ils seront remplacés par les Arabes après 636. Les Byzantins ne parviendront pas à reconquérir la Syrie. Les Croisés interviennent alors ; insuffisamment secondés par les Byzantins, ils durent lâcher pied définitivement après deux siècles d'occupation. L'entente entre les Latins

et les Byzantins eut empêché, ou certainement retardé, la chute de Constantinople et l'occupation si absolue de la Palestine et de la Syrie par les disciples de Mahomet.

On voit, par ce rapide aperçu historique que la Syrie est une contrée riche en monuments capables d'éclairer les savants sur l'histoire, le culte, l'art de peuples si divers et si influents tant dans l'antiquité que à des époques plus récentes.

Aussi on ne s'étonnera pas de voir succéder aux caravanes de pèlerins qui ont sillonné ces pays depuis le IVe siècle les expéditions d'érudits, d'historiens, d'archéologues et d'artistes. On trouvera dans l'Introduction de cet ouvrage la nomenclature des plus célèbres. Depuis l'installation du Haut-Commissariat français en Syrie une nouvelle ère archéologique s'est ouverte. Plus de quarante sites ont été explorés depuis 1920 par le Service français des Antiquités en Syrie et au Liban. Le présent ouvrage nous donne un aperçu succinct des résultats obtenus. Illustré de merveilleuses photographies, dont un grand nombre prises en avion, ce travail forme une anthologie d'art antique et médiéval dans laquelle tous les arts, majeurs et mineurs, civil, religieux ou militaire, de toutes ces civilisations rappelées plus haut, de toutes ces époques — depuis 2000 ans avant J.-C. jusqu'au XIXe siècle après — sont représentés et étudiés en de courts commentaires.

L'agrément de pareil ouvrage réside en ceci que le lecteur qui a parcouru la Syrie et expérimenté par lui-même cette diversité, cette richesse des restes de civilisations antiques rencontrés au cours de randonnées ou étudiés dans les musées officiels ou privés, retrouve l'impression alors éprouvée en lisant cet ouvrage, et en analysant par lui-même les monuments qui y figurent. L'introduction, remarquable travail de précision et de concision, fournit la synthèse ; les commentaires placés en vue de chaque planche analysent chaque monument et le replacent dans son milieu historique et archéologique. Tout s'y trouve donc, et dans un cadre le plus naturel. On entreprendra certainement un jour, en un travail méthodique, une sorte d'Histoire de l'Art en Syrie ; œuvre de titan et que l'on craint peut-être de commencer, vu que les découvertes viennent chaque jour enrichir la science et que déjà la récolte est des plus abondante. En attendant, les étudiants utiliseront le présent recueil comme un instrument de formation personnelle qui leur procurera de grandes joies artistique et leur donnera le désir d'aller voir sur place tant de si vénérables et belles choses disséminées dans un pays enchanteur, et peut-être d'aller continuer l'œuvre de recherche scientifique.

De la joie procurée aux savants et aux voyageurs, du service rendu à la science et aux arts, il faut remercier les auteurs et féliciter les éditeurs.

Dom Th. Becquet.

R. P. Hugues Vincent. — L'authenticité des lieux saints Paris, Gabalda, 1932, in-16, 32 p.

Voici un livre qui diffusera les innombrables réponses du R. P. Vincent

aux touristes et aux pèlerins qui ont pu, de vive voix, l'interroger sur la valeur des localisations des lieux saints. Impossible de mieux s'adresser.

Livre opportun et dont les affirmations surprendront beaucoup de personnes, habituées à traiter de légendes toutes ces localisations, et feront la joie de ceux qui ont porté ou porteront leurs prières sur la crèche ou dans le sépulcre.

Le R. P. expose sa méthode, dans les trois dernières lignes de sa préface : il est resté constamment en contact « avec les données littéraires et les réalités archéologiques ». On appréciera à leur valeur — qui est grande — les pages 33 à 39, où est prouvée la continuité de l'Église de Jérusalem, malgré les avatars de la ville de Titus à Hadrien. L'importance des recherches archéologiques, avec la minutie que veut y apporter l'auteur de *Jérusalem antique*, apparaît page 77. Les lignes consacrées aux sanctuaires de Galilée se terminent par une remarque traduisant parfaitement les impressions de quiconque eut le bonheur de passer par ces routes. « Mais plutôt que de spécifier ainsi les lieux saints de Galilée ne serait-il pas aussi juste d'indiquer la contrée entière et ses horizons captivants, le lac de Tibériade surtout et ses rives enchantées, chatoyante émeraude sertie dans un diadème de montagnes aux lignes souples et majestueuses, aux tons mouvants comme la lumière qui les caresse ? »

Nous nous permettons deux remarques : la loyauté du savant et l'émotion indignée du croyant prennent souvent un ton acerbe ; c'est dommage. Puis, le R. P. aurait du noter, à propos d'Emmaüs, la difficulté de couvrir en une soirée cent soixante stades, sur une route assez montueuse. Des concurrents s'entraînant pour un Marathon, peuvent se le permettre, mais de paisibles citadins ? Ces détails pratiques ont leur importance, et leur place, à côté des traditions manuscrites.

En résumé, voilà un livre indispensable aux pèlerins, désireux de fixer concrètement et sûrement les grands événements de notre Rédemption. Quiconque veut lire sérieusement sa Bible, fera bien de le consulter. Si l'on est capable de l'effort exigé par certains passages techniques, on en sera recompensé, car on verra la solidité des traditions chrétiennes et, au surplus, on lira de bonnes leçons de méthode. Dom B. MERCIER.

P. Leo Söhner, O. S. B. — Geschichte der Begleitung des gregorianischen Chorals in Deutschland vornehmlich im 18. Jahrhundert. (Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg i. d. Schweiz). Augsbourg, Filser, 1931 ; in-8, XVI-216-22 p. Br. 12 RM., rel. 15.

Le travail que nous présentons à nos lecteurs est de ceux qui retiennent l'attention. L'introduction est consacrée à l'histoire de l'accompagnement du chant d'église aux XVIe et XVIIe siècles. Pendant la première partie de cette période, l'usage attesté par les deux seuls manuscrits qui nous restent, est que l'orgue alterne avec le chœur à l'unisson (Cod. 2° 153 de la bibliot. univ. de Munich, de l'année 1511 et Cod. 1 586 de la bibl.

royale de Copenhague, de 1554). Au cours du XVIe siècle, commence l'usage des interludes polyphoniques dans le style vocal à quatre voix *simplicibus modulis*. C'est cette forme qui dominera aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dans la deuxième moitié de ce siècle, on s'essaye à transformer cet accompagnement et à le rendre plus coulant par l'introduction de basses mélodiques ; Haydn est le représentant le plus fâmeux de cette école. Et le contre-coup de ce procédé se manifeste sans tarder : le caractère propre du chant grégorien est de plus en plus méconnu. Le premier qui, en théorie du moins, ait entrevu la nécessité de maintenir l'art grégorien est Vogler. Celle-ci s'affirma de plus en plus, jusqu'à ce que le XIXe siècle amenât le retour à la modalité du plain-chant. Il est intéressant de constater — et l'A. ne le fait qu'en passant — que pendant toute cette période, la musique protestante suivit la même évolution. Auteur et éditeur sont vraiment à féliciter pour cet excellent ouvrage aussi intéressant du point de vue liturgique que musical et qui soulignera l'étroite liaison qui existe entre la musique d'église et le liturgie. Dom M. SCHWARZ.

Hugo Riemann. — Kompendium der Notenschriftkunde. Ratisbonne, Pustet, ; in-16, 168 p., rel. 2,50 RM.

Depuis son apparition, on a déjà dit beaucoup de bien de ce petit livre, qui a été conçu comme un aide dans les études musicales pour le déchiffrement des anciennes écritures en partant de la notation neumatique. L'ouvrage débute par l'étude de la notation musicale grecque antique. Il passe ensuite à la notation byzantine. L'A. essaye d'abord de nous expliquer les transformations subies par la notation de la musique grecque et qui l'ont insensiblement amenée au système actuellement en usage. Évidemment dans ce domaine c'est l'hypothèse qui règne en maîtresse. Notons cependant que l'explication donnée des mystérieux signes diatoniques actuels peut être considérée comme satisfaisante. Par contre la transcription donnée en exemple et surtout l'introduction d'une mesure occidentale laisseront sceptiques. Dom M. SCHWARZ.

A. Vander Heeren. — Psalmi et cantica breviarii explicata in ordine ad recitationem Breviarii. Bruges, Beyaert, 1932, in-8, VIII-520 p.

Le but poursuivi par l'A. est de faire comprendre et pénétrer par les clercs le sens de la psalmodie à laquelle ils sont tenus. L'A.met en tête de chaque psaume l'explication de son titre et un bref sommaire. Ensuite vient le texte avec, en regard, une paraphrase latine. Volontiers celle-ci se contente de suppléer, par quelques mots choisis, à la trop grande concision et aux autres obscurités du texte de la Vulgate, de sorte qu'on peut l'utiliser même au chœur. On trouve en note les variantes des textes hébreu et grec. Enfin le commentaire se termine par quelques mots sur les applications du psaume aux fêtes liturgiques et à la piété privée. Bref

ce livre est un des plus heureux efforts — et des plus efficaces aussi — qui aient été faits pour éveiller chez les clercs l'amour de la psalmodie et pour en faire l'aliment substantiel de la vie spirituelle. D. C. A.

J. Weber. — Le Psautier du bréviaire romain. — Traduction française de la Bible de Crampon. Tournai, Desclée et Cie, 1932 ; XII-530 p.

Monsieur le Supérieur du Séminaire de Philosophie d'Issy a « préparé pour nos séminaristes et pour nos prêtres ce beau volume où ils trouveront l'intelligence pleine et entière de ce Psautier qui est la prière divine par excellence. Ils en comprendront mieux le sens, ils en admireront les beautés ; et ils sauront puiser dans la méditation de ces textes vénérable un soutien pour leur vie intérieure et pour leur apostolat » (Lettre-préface de S. E. le Cardinal Verdier).

Puisse ce livre se répandre et faire que la parole de Dieu, pas toujours aisément intelligible sous sa forme psalmique et son étroit vêtement latin, soit récitée chaque jour, non comme une charge, mais comme un chant de vie et de joie.

Cet ouvrage n'est rien de plus qu'un commentaire sommaire des psaumes, précédé d'une étude étendue sur le livre des psaumes, sur l'origine et la facture de ces poèmes sacrés, sur leur valeur au point de vue religieux. Les clairs commentaires de l'A. sont remarquables par leur simplicité intelligente, discrète et vivante : c'est tout un art que de beaucoup dire et de suggérer plus encore, en peu de mots : il sait parler peu, et beaucoup édifier. E. J. L.

R. P. M. J. Lagrange, P. O. — La morale de l'Évangile. Réflexions sur « Les morales de l'Évangile » de M. A. Bayet. Paris, Grasset, 1931 ; in-16, 250 p. 15 fr. fr.

Comme le sous-titre l'indique, cet ouvrage du vénéré chef de l'École biblique de Jérusalem est une réponse à un pamphlet publié dans la collection « Christianisme » de M. P.L. Couchoud. Son auteur, M. A. Bayet, s'était attaché à démontrer que l'Évangile contient non une morale mais plusieurs morales contradictoires, et que par conséquent le personnage de Jésus ne peut être que mythique : nouvel effort de la libre pensée pour ruiner la foi chrétienne. Le P. Lagrange s'est imposé la tâche fastidieuse de suivre pas à pas l'argumentation de son adversaire pour mettre à nu la pauvreté de ses arguties et le mépris serain qu'il professe pour les lois les mieux établies de la critique. Il commence par établir les principes fondamentaux de la critique scripturaire : il faut tenir compte du contexte immédiat, du contexte éloigné, du genre littéraire ; une prophétie n'est pas un article législatif ; enfin il faut tenir compte de l'esprit des sémites et des propriétés de la langue originale. Ensuite il étudie successivement les prétendues contradictions relevées dans la morale spécu-

lative et pratique des Évangiles. Cependant M. Bayet a prétendu expliquer ces contradictions : le christianisme serait un aggrégat — il va même jusqu'à le comparer aux cartels politiques de notre époque — de sectes et de groupes qui y auraient apporté chacun leurs propres doctrines. Le P. Lagrange le refute par un magnifique chapitre sur les premiers temps de l'Église et les influences qui se sont exercées autour d'elle ; il montre la supériorité incontestable de la nouvelle doctrine dont, pourrait-on presque dire, le splendide isolement l'a fait rester fidèle malgré tout aux vues de son fondateur. Enfin il conclut par un magistral exposé de la morale évangélique qui a pour loi suprême l'amour de Dieu, est ordonnée à l'utilité du prochain et n'exclut pas le libre exercice de la raison. On doit remercier chaleureusement l'A. d'avoir profité de l'occasion pour exposer, à la portée du grand public, les résultats les plus sûrs de l'exégèse catholique. Dom F. MERCENIER.

Abbé Félix Klein. — L'enfance du Christ. Paris. Bloud et Gay, 1931 ; in-8, 56 p. 5 fr. fr.

Ce livre est un récit de la vie cachée de l'Enfant-Dieu selon les données de l'Évangile et de la tradition, parachevé par ce que nous savons des mœurs juives de la Palestine. Cette narration, savante sans pédantisme, est illustrée d'un choix de reproductions de tableaux et sculptures qui l'enjolivent et la complètent. D. E. L.

Fr. Aloysius Nijssen. — S. Benedictus'Regel Handboek voor het Geestelijk Leven. Met eine inleiding van dom H.P. Louwerse O.S.B. Diepenveen, Monastère de Sion, 1931 ; in-16, 340 p.

L'A. nous informe lui-même que l'inspiration et les idées maîtresses de cet ouvrage viennent du Rme Père Abbé Le Bail. Il montre que l'on peut trouver dans la Règle de saint Benoît une théologie et une ascèse toutes préparées pour servir de fondement à une vie intérieure très profonde et cependant à la portée des chrétiens fervents qui vivent dans le monde. Dom Th. BELPAIRE.

La hiérachie catholique et le problème social depuis l'encyclique « *Rerum Novarum* », 1891-1931. Paris, Éditions Spes, 1931 ; in-8, XVI-336 p.

L'Union internationale d'études sociales, fondée à Malines, en 1920, sous la présidence du Cardinal Mercier, publia, en 1927, le *Code social*, dont les dizaines de milliers d'exemplaires de ses différentes éditions française, allemande, anglaise, espagnole, italienne, néerlandaise et polonaise se sont répandus dans tout l'Univers. Le besoin se faisait sentir de pouvoir recourir aux sources d'où avaient été tirées les 149 thèses qui le composent. C'est pour y satisfaire, du moins en partie, que l'Union a décidé de publier ce volume. Il contient l'indication des documents

pontificaux et épiscopaux publiés sur la question sociale depuis l'encyclique *Rerum Novarum*. Chacun des documents inventoriés est de plus accompagné d'une très brève analyse et de l'indication des sources où on en peut trouver le texte complet. On ne peut se faire une idée de la richesse d'un tel recueil. Rien que les actes pontificaux sont au nombre de 235, dont 61 émanent de Léon XIII (1891-1903 ; on n'a pas tenu compte de la partie de son pontificat qui précède l'encyclique), 65 de Pie X (1903-1914), 43 de Benoît XV (1914-1922) et 66 de Pie XI. Quant aux actes épiscopaux qui interprètent ou appliquent, selon les contingences de temps et de lieu, les directions romaines, ils sont plusieurs milliers. Ce volume, malgré la sécheresse inhérente à tout travail de bibliographie, constitue un exposé magnifique de l'action de l'Église pour la solution de la question sociale. Cela seul constitue un argument apologétique dont la valeur n'est pas à dédaigner. Car on est de plus en plus d'accord pour admettre que les solutions qu'elle a proposées sont les seules que l'on puisse apporter à ce problème angoissant. Ce sont ces solutions que dans différents pays on s'est efforcé de faire entrer dans la législation et ce sont ces pays qui résistent le mieux à la vague bolchévique.

Dom F. MERCENIER.

Gertrude von le Fort. — Le voile de Véronique, traduit de l'allemand par Jean Churzeville. Paris, Plon, Le Roseau d'or, 1931 ; in-16, 312 p. 15 fr. fr.

Écrit plein de lyrisme et de poésie, que ce voile de Véronique où l'A. nous conte l'adolescence et la conversion d'une jeune allemande ; miroir où elle n'est pas sans se refléter quelque peu. Véronique vit à Rome entre sa grand'mère, personne cultivée, éprise d'art et d'histoire ; sa tante, âme tourmentée, hésitante, torturée de révoltes et d'angoisses et qui se convertira avant de mourir et une domestique humble et vertueuse, unique catholique de ce foyer féminin. On ne peut que louer cette œuvre romanesque, inspirée par une foi vive rehaussée par l'art et attrayante. Elle sera précieuse et chère aux lecteurs, parce qu'elle démontre clairement et avec amour l'efficace action de la grâce sur les âmes qui cherchent Dieu.

D. E. L.

Bréviaire de l'imprimeur et du bibliophile. — Paris, Bulletin officiel de l'Union syndicale des maîtres imprimeurs, 1932 ; in-4, 100 p. de texte, nombreuses planches et réclames en couleur. France 70 fr., étranger 85 fr. fr.

Le texte de ce magnifique ouvrage a été écrit pour les bibliophiles et les lettrés. Il est divisé en trois parties : écritures et caractères d'imprimerie, panthéon des arts graphiques (brèves notices sur les imprimeurs et typographes les plus célèbres), vocabulaire de l'imprimerie. Viennent ensuite 120 compositions d'art moderne et 60 hors textes en plusieurs

couleurs. Tout cela forme un splendide témoignage de la perfection atteinte par l'art typographique. Cet album, un des meilleurs ouvrages consacrés aux arts du livre, rendra d'inappréciables services à tous ceux que leurs travaux mettent en rapport avec les imprimeurs. En un mot, c'est un superbe monument à l'habileté professionnelle et au goût raffiné de l'élite des typographes français. D. C. A.

Dr Wilhelm Spael. — Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. Munich, Kösel et Pustet, 1931-1932 ; in-8. 100 p.

L'utilité de cet ouvrage est celle de toutes les publications de ce genre : permettre aux bibliothécaires et aux bibliophiles de s'orienter dans la forêt touffue de la production littéraire catholique. Ce catalogue est parfaitement rédigé ; les recherches y sont faciles : bref il est tout à fait recommandable. Dom M. Schwarz.

E. Curotto. — Monumenta sapientiae. Thesaurus sententiarum Turin, Société internationale d'édition, 1930 ; in-8, 692 p. 35 lires.

Ce livre, vrai trésor de sagesse, ne sera pas arrêté par les frontières linguistiques, puisqu'il est écrit en latin. C'est un dictionnaire soigné, clair, méthodique et pratique où le « candide lecteur » trouvera, pour toutes les circonstances de la vie, un bon conseil tiré des saints livres et des bons auteurs de l'antiquité grecque et romaine. D. E. L.

Collection « Xaveriana » (8e série). **P. Louis Canisius. — Aux avant-postes du monde slave** (N° 85).

Aperçu de l'histoire religieuse de la Bulgarie et de l'activité missionnaire des Assomptionistes dans ce pays.

F. X. Vattathara, S. J. — Le carmel au Malabar (n° 93). **Le mouvement de Béthanie** (n° 94).

Travaux apostoliques aux Indes ; l'état des chrétientés, le mouvement d'union ; le nouveau groupe des convertis sous la houlette de Son Exc. Mar Ivanios.

François Laurent. — Un drame apostolique aux îles Salomon (n° 95). **Léon Dieu. — Les missions de Mongolie** (n° 96).

Deux aspects de la vie missionnaire ; ses dangers, ses difficultés.

Imprimi potest.
Lovani, 10 jun. 1932.
† Bernardus, Abb. Coadj.

Imprimatur.
Namurci, 12 jun. 1932.
A. Collard, Can. cens libr.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Irénikon

TOME IX

N° 3. 1932 Mai-

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ